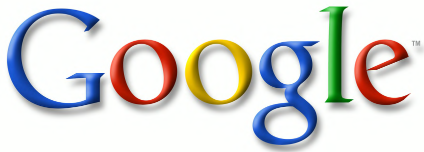
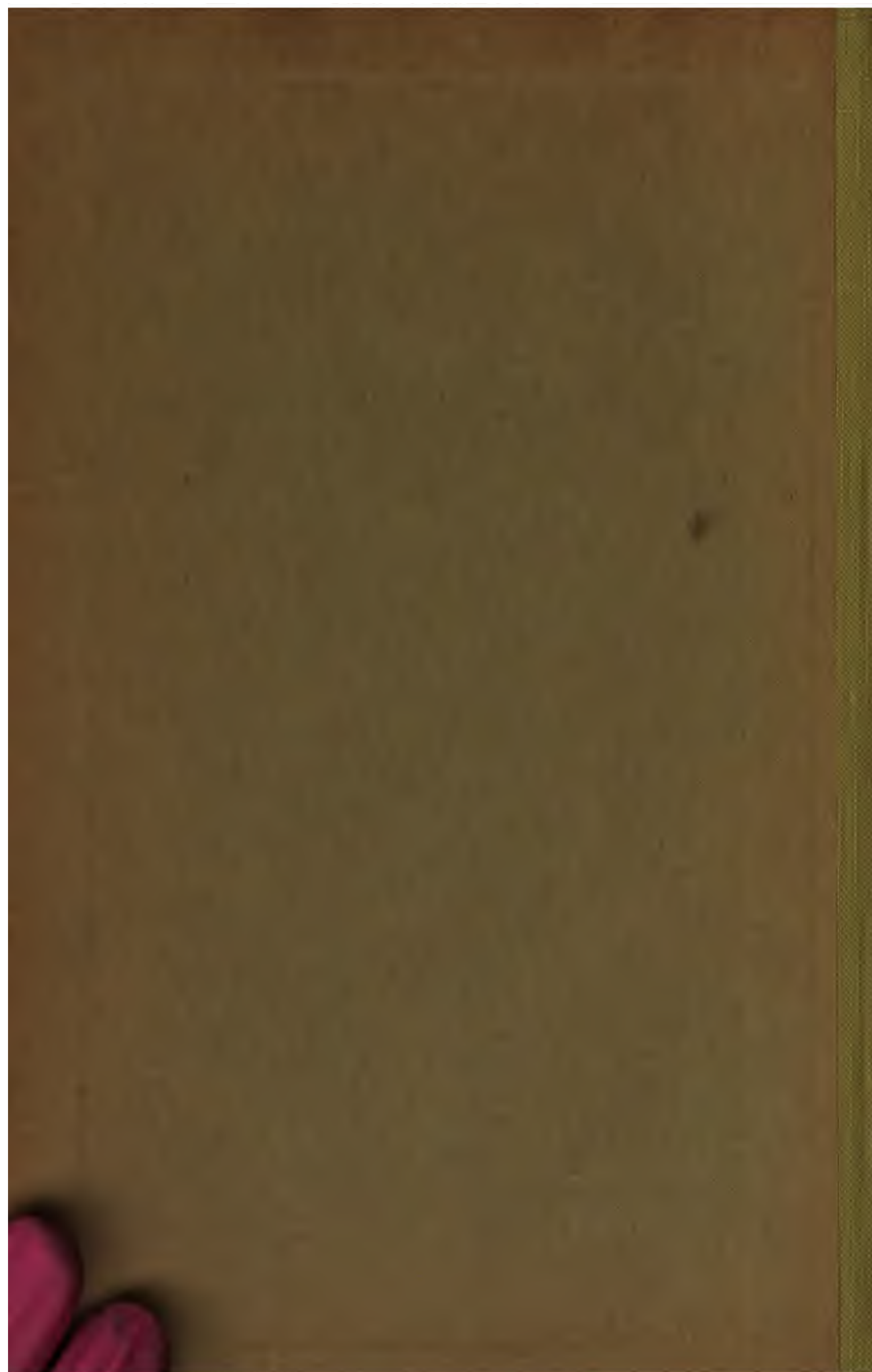



3 3433 06818390 8



GRUNDZÜGE

DER

ENTWICKLUNGSGESCHICHTE

DER RELIGION.

DARGESTELLT

VON

DR. H. K. HUGO DELFF.



LEIPZIG
OTTO SCHULZE
11, QUER-STR. 11.
1883.

VORREDE.

Die Untersuchung über Anfang und Entwicklung der Religion, über Bedeutung und Werth ihrer einzelnen Entwicklungsformen hat nicht nur ein wissenschaftliches Interesse, sondern auch ein allgemein-menschliches Lebensinteresse. In beiden Hinsichten möchte ich das hier vorliegende Buch als meinen Beitrag zu dieser Arbeit der Gegenwart anbieten. Da ich, so viel mir möglich, die Urdaten aufgesucht und mich aus ihnen orientirt habe, so wird man hier auch im Einzelnen selbständige Auffassung und Deutung finden.

Für die beiden einleitenden Abschnitte verweise ich auf meine Schrift „Ueber den Weg zum Wissen und zur Gewissheit zu gelangen". (Leipzig, F. W. Grunow, 1882.) S. 46—117, wo das Psychologische sich ausführlich abgeleitet und erklärt findet. Das Thema der religiösen Entwicklung der Menschheit habe ich bereits 1875 in dem Buch „Cultur und Religion. Die Entwicklung des humanen Bewusstseins philosophisch und historisch betrachtet" (Gotha, Fr. Andr. Perthes) — behandelt; 1877 kam im gleichen Verlag ergänzend hinzu: „Prometheus, Dionysos, Sokrates, Christos. Studien zur Religionsgeschichte." Der materialen und formalen Mangelhaftigkeit dieser Erstlingsversuche auf dem Gebiet der philosophischen Religionsgeschichte wohl geständig, habe ich doch geglaubt, was mir in jenen noch brauchbar schien, hier nicht eingehend wiederholen zu müssen. Insbesondre in Bezug auf die religiös-sittliche Weltanschauung der Hellenen finden sich dort vielfache Ergänzungen; namentlich erlaube ich mir auf

meine Abhandlung über den Prometheusmythus aufmerksam zu machen.

Die tristen Ansichten, welche Tylor, Caspari, Tiele, zum Theil selbst Th. Waitz über die Ursprünge und Anfänge der Religion ausgeführt haben, sind bekannt. Ich habe im gegenwärtigen Buch S. 39 diesem sogenannten Animismus, von dem Jene die ganze religiöse Entwicklung herleiten, seinen historischen Platz bei dem Himmels- und Gestirndienst (Zabismus) und diesem untergeordnet, nachgewiesen. Aber schon in meinen vorgenannten ältern Schriften habe ich geltend gemacht, dass die Religion aus dem Menschen und nicht von aussen hergeleitet werden müsse — dass sie wie die Sprache für eine durchaus unmittelbare Entwicklung aus dem Innersten und Eigensten des Menschen anzusehen sei, und dass der Verstand und seine Kategorieen mit ihrer Entstehung nichts zu thun haben, insbesondre dass sie auf solche unmittelbare Weise aus dem Geist oder der geistigen Anlage des Menschen hervorgehe und die eigentliche Actualisation dieser geistigen Anlage sei. Ich habe ferner auch geltend gemacht, dass nichts dazu berechtige, in dem Bewusstseinszustand des Wilden ein Bild von demjenigen des Urmenschen wiederzufinden. Vielmehr trägt jener alle Anzeichen einer erlittenen Depravation an sich; insonderheit enthält der Glaube der wilden Völker noch entschiedene Spuren früherer höhrer Anschauung, und zwar deuten diese Spuren dahin, dass diejenigen, die gegenwärtig den Gespenstern und Dämonen opfern, früher dem Himmel und den Gestirnen ihre Verehrung gewidmet haben. Dies bezeugen die Missionare Livingstone (II, S. 241 ff.) und Oudendorp (bei Prichard, Naturgesch. des Menschengeschlechts. I, S. 242) von den Negern Afrika's — über die Ureinwohner Amerika's finden sich die Daten und Nachweise bei J. G. Müller, Gesch. der Amerikan. Urreligionen S. 114 ff., über die Turanier Asiens bei Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft S. 171 ff. zusammengestellt, und Aehnliches hat von den Australiern Gerland im VI. Band der „Anthropologie der Naturvölker“

gefunden. Die Wilden kennen diese Himmelsgottheiten noch, wissen, dass von ihnen alles Gute komme, sie dienen ihnen jedoch nicht mit Opfer und Gebet (vgl. u. A. die übersichtlichen Zusammenstellungen bei Roskoff, Gesch. des Teufels I, S. 24—57). Aber zweifellos haben sie ihnen einst so gedient. Denn es geht keine Gottheit dem Gemüth des Menschen auf, ohne dass er sofort zu derselben in practische Beziehungen des religiösen Dienstes trete; er lässt aber diese fallen, und begnügt sich mit der theoretischen Kenntniss, wenn andre etwa bisher untergeordnete Mächte sich in den Vordergrund drängen und die Gewalt über das Gemüth an sich reissen; diese sind in vorliegendem Fall der spiritistische Spuk, der, schon während des Himmels- und Gestirndienstes eine grosse und wachsende Rolle spielend, schliesslich jenen ganz überwuchert. Dass überhaupt der Zabismus der Anfang und Ausgang alles Polytheismus war, das haben in Uebereinstimmung mit dem hellenischen Alterthum schon Schelling und Röth angenommen, und ist dasselbe von mir, meine ältern Deductionen ausführend und berichtigend, in diesem Buche nachgewiesen worden. Wie aber vor den Raçen, Stämmen und Völkern die Eine Menschheit, so war vor allen polytheistischen Religionen, auoh vor dem Zabismus, die Einheitsreligion, der Monotheismus, nicht als Uroffenbarung, sondern als unmittelbares Ergebniss der geistigen Anlage des Menschen, daher auch mit aller der Unreife, die von jener in den Uranfängen vorausgesetzt werden muss. Was bisher dieser richtigen Einsicht hauptsächlich im Wege stand, war der Irrthum, dass schon der Monotheismus als solcher die vollkommne Religion sei, und also, wo dieser schon an den Anfang gestellt werde, von einer Entwicklung ferner nicht die Rede sein könne.

Um nun von der Mythologie zu reden, so ist doch vor Allem der grossen Verdienste Schellings zu gedenken, da er zuerst die Mythologie als einen nothwendigen, in sich durch bestimmte Entwicklungsstufen fortschreitenden Process, in den das menschliche Gemüth sich verwickelt, erkannt hat.

Wenn er aber weiter dann diesen Process als einen theogonischen deutet, dessen Träger und Medium nur das menschliche Gemüth oder „Bewusstsein“ sei, so entzieht er dadurch seinen Deductionen den allgemein überzeuglichen und begreiflichen Character. Auch von dem, was er im Einzelnen über den Gang des Processes ausführt, ist nach dem heutigen Stand unserer historischen Kenntnisse nur sehr weniges noch brauchbar. Gegenwärtig folgt man in Bezug auf Ableitung und Deutung der Mythologie vorzugsweise den Fusstapfen Max Müllers, mit dessen Ansichten wir uns nun hier noch in Kürze auseinandersetzen wollen. Was zunächst den von diesem Gelehrten erfundenen „Henotheismus“ anbelangt, so beruht derselbe (abgesehn davon, dass in den Anfängen der Mythologie die Gestalten vielfach noch nicht genügend individualisirt und gesondert sind, noch in einander und in das Ganze überfliessen) — ich sage, diese pompöse Erfindung beruht der Hauptsache nach auf einem gänzlichen Missverstand der Mythologie. Denn die mythologischen Götter sind nur zum geringsten Theil Darstellungen bestimmter einzelner Richtungen und Entwicklungen des Natur- und Gesellschaftslebens, sie sind vielmehr hauptsächlich nur verschiedene Auffassungen und Darstellungen der universalen Principien d. h. entweder des Natur- oder des Geistprincips. In jeder Mythologie heben sich eine oder mehrere Gestalten hervor, in denen sich die universalen Principien verkörpern, verschieden je nach dem Gesichtspunct, von dem das Gemüth eingenommen ist; so, um die chaldäische Religion als Paradigma zu nehmen, sind da Bel, ferner auch Marduk und Duzi solche Gottheiten von universalem Belang, und wenn in den Hymnen dem Mondgott Sin Prädicate von weitgehendster Bedeutung beigelegt werden, so erklärt sich das aus dem religiösen System der vorsemitischen Turanier, das wesentlich auf Magismus hinauskam und daher dem Mond, dem Weber alles Zaubers und nächtlichen Spuks, wohl eine überragende Stellung anweisen konnte; ebenso in Aegypten Ra, Amun-Ra, Osiris, Set — in Indien Varuna, dann Indra, dann

Shiva und Vishnu u. s. f. Ich komme nun auf die Müller'sche (von Paul Pierret und Le Page Renouf speciell auf die Aegyptische Religion applicirte) Erklärung der Mythologie nach dem Grundsatz *numiña* — *nomina.* Müller weiss die Sache recht deutlich zu machen und das ist ja heutzutage die Hauptsache. Er sagt u. A. man habe bei den Ariern die Sonne mit Worten bezeichnet, deren Grundbedeutung auf Strahlen, Glänzen, Wärmen hinauskäme. „Alle diese Namen" fährt er fort, „waren ursprünglich prädicativ. Aber sobald der Name *surya* gebildet war, wurde er durch einen unwiderstehlichen Einfluss der Sprache zum Namen nicht blos eines lebendigen, sondern eines männlichen Wesens, grade so, als wenn es der Name eines Kriegers oder Königs gewesen wäre". Man wolle es mir nicht übel nehmen, wenn ich dies und was danach kommt, für ein seichtes und grundloses Gerede erkläre. Denn längere Zeit, bevor Menschen darauf kamen, die Sonne sich als Wanderer, kämpfenden Held, Wagenlenker in goldenem Panzer mit weissen Rossen durch den Himmel fahrend vorzustellen, längere Zeit vorher und lange nach Bildung der Sprache und der Namen hatten sie sie rein nach ihrer physischen Erscheinung betrachtet und hatten sie verehrt. Bevor Helios der Sonnengott angebetet wurde, war *ὁ ἥλιος*, der Sonnenkörper benannt, erkannt und angebetet worden. Wie auch Plato Cratyl. p. 397 c. d. sagt: *Φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν.* Noch bestimmter erklärt sich Herodot, wenn er II. 52 berichtet: *Ἔθυον δὲ πάντων πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπευχόμενοι, ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας, ἐπωνυμίην δ' οὐδ' οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν*, im folg. cap. 53 aber eben die *ἐπωνυμίαι*, die *τίμαι καὶ τέχναι*, und die *εἴδεα* als dasjenige bezeichnet, woraus sich die jüngeren mythologischen Götter des eigentlich hellenischen Götterhimmels bildeten, individuelle und personelle Merkmale, der Apparat der mythusbildenden Phantasie, der sonach bei jenen andern Gottheiten noch gar nicht in Anwendung gekommen

sei. Wenn also die Menschen vorher lange die Naturerscheinungen sehr realistisch und rationell angesehn, und sie so doch zu Gegenständen ihrer Anbetung gemacht haben, so kann davon, dass die erste sprachliche Benennung verbunden mit einer phantastischen Anschauungsweise der ältesten Menschheit eine Nöthigung mit sich führe, die Naturerscheinungen sich anthropomorphisch auszugestalten, sowie davon, dass dieser Umstand die Bedingung oder Nöthigung enthalte, zu einer göttlichen Verehrung der Naturerscheinungen überzugehn, davon, meine ich, kann wohl keine Rede mehr sein. Vielmehr im Gemüth selbst begann ein neuer, ein eigentlich humaner Inhalt sich zu erregen, den nun das Gemüth sich zu realisiren, zu objectiviren (eben durch sein eigenthümliches Objectivationsvermögen, die schöpferische Phantasie zu objectiviren) suchte, und die Naturerscheinungen dienten ihm dazu als Mittel, wie die Materie dem Künstler. Dies und nichts Andres ist der Ursprung der Mythologie.

Schliesslich das Christenthum betreffend, kommt der in ihm dargelegte religiös-sittliche Inhalt einzig und allein auf das Genie Jesu zurück, ist diesem durchaus eigenthümlich und original, und kann in keiner Weise aus irgend welcher vorangegangenen oder gleichzeitigen Bildung abgeleitet werden. Wenn Andre das Christenthum aus Platonismus, Stoicismus, Philonismus oder aus was immer noch ableiten wollten, so haben sie das Christenthum erst herabsetzen müssen, um es nur einigermaassen auf gleichem Niveau mit jenen darstellen zu können. Das Christenthum muss auf dem Hintergrund der ganzen weltgeschichtlichen Entwicklung betrachtet werden, und in sich selbst richtig verstanden, zeigt es sich dann als deren eigenthümliche, von ihr gesuchte, aber von ihr nicht gefundene noch findbare Erfüllung. Es, das Christenthum, ist die Religion, die schaffende Kraft des reinsten sittlichen Idealismus; der Mensch wird in ihm zu seiner höchsten Bestimmung, zur höchsten Menschlichkeit geführt, zu jenem geistigen Character entwickelt, welcher der eigentliche innre göttliche ist; Christlichkeit bezeichnet keinen Orden oder

Fraction, noch eine bestimmte Façon sich metaphysische Dinge vorzustellen, und ein besondres Gesetz nach aussen zu verkehren und sich zu geberden, sondern sie hat ihr Wesen in der freien sittlichen Persönlichkeit, die durch ihre innre Sittlichkeit souverain sich ihr Leben selbst gestaltet, und ohne Phrase und Demonstration sich auf das freieste und naivste auslebt; und es wird Einer Christ, d. h. gewinnt Erlösung und Heil nicht durch Taufe und andre kirchliche Formen noch durch einen sogenannten Busskampf und Zusicherung der Sündenvergebung, sondern allein durch das Verlangen nach dem Idealen und durch den Glauben an seine Wirklichkeit in der sittlichen Persönlichkeit Jesu. Die eigentliche und maassgebende Urkunde des Christenthums ferner ist das vierte Evangelium. Durch den Nachweis, den ich über die Herkunft desselben geführt habe, und der, so naheliegend er war, dennoch neu ist, bewährt sich dasselbe als geschichtlichen Bericht eines Augenzeugen. Zur Unterstützung meiner apologetischen Ausführungen über dieses Buch möchte ich hier noch an die (abgesehen von der offenbar aus Missverstand den Reden vorgeworfenen „abstrusen Metaphysik") feinsinnigen und treffenden Bemerkungen Renan's im Supplement zu seinem Leben Jesu erinnern. Was schliesslich der Theologie gegenüber meine Berechtigung über diese Dinge mitzureden betrifft, so will ich nur constatiren, dass ich mich mit denselben durch mein ganzes Leben beschäftigt, und schon vor einigen zwanzig Jahren auf der Universität unter persönlicher Anweisung eines Theologieprofessors, des verstorbenen Dr. Joh. Tob. Beck in Tübingen (dessen Grundsätzen ich freilich habe untreu werden müssen), mich in ihnen geübt habe. Ich hoffe, bald in einem Leben Jesu auf Grund des vierten Evangeliums eine eingehendere Entwicklung dieser Dinge der Oeffentlichkeit übergeben zu können.

Husum, den 15. Juli 1883.

Dr. Hugo Delff.

INHALT.

Einleitende Bemerkungen. Urzeit.

Der mechanischen Betrachtungsweise zufolge setzt sich ein lebendes Ganze auf äusserliche Weise aus den Theilen und ihren Wirkungen und Gegenwirkungen zusammen. So erscheint hier zunächst die Natur als die Gesammtsumme unendlich vieler einzelner, einander äusserlicher, und ebenso äusserlich, aber nach bestimmten gleichen Typen auf einander wirkender Existenzen. Eine tiefere Betrachtung aber erkennt in der Natur ein an sich selbst lebendes Ganzes, das sich aus sich selbst, aus innerer Kraft und Wesenheit bildet und in seine Totalbestimmung die einzelnen Existenzen, ihre Wirkungen und Gegenwirkungen einschliesst. Diese Anschauung wird von der Erfahrung mehrfach bestätigt. Z. B. findet sich, dass den Phenomenen des Lichts, der Wärme, der Electricität, des Magnetismus, ja dazu auch des Chemismus (und auch das organische Leben dürfte anzuschliessen sein) eine und dieselbe innere Kraft und Wesenheit zu Grunde liegt, die sich in den verschiedenen nur unter verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen auslegt und manifestirt. Es findet sich, dass, wenn wir den isolirten Gesichtspunkt des Experimentirtisches bei Seite lassen, und die Phenomene in der lebenden Natur selber betrachten, dieselben auf dem Planeten nur verschiedene Formen und Thätigkeiten seines Gesammtlebens sind, und vermöge der inneren Einheit desselben in ihren realen einzelnen Evolutionen auf das Wirksamste mit einander correspondiren. Und heben wir unsere Blicke über den Erdkreis hinaus, so begegnen uns von dort neue Corre-

spondenzen, Uebereinstimmungen und Uebereintreffen der Phenomene, der wesentlichen Lebenserscheinungen und Lebensthätigkeiten himmlischer Körper und deren Perioden mit denjenigen unseres Planeten, und es erfasst uns die Ahnung von einer Einheit des innern Gesammtlebens der Welt. Die innere Verbindung, in der in der Natur die einzelnen Existenzen als Theile eines wesentlichen Ganzen mit einander stehen, wird auch offenbar in den Instincten der Thiere, durch welche dieselben, ohne noch Erfahrungen gesammelt zu haben, und überhaupt unfähig, sich allgemeine Erfahrungsregeln zu bilden und aus ihnen Schlüsse zu ziehen, ohne weitre Vermittlung stets und sofort in Harmonie mit der Natur und den natürlichen Verhältnissen und Beziehungen, in die sie gestellt sind, vorgehn und handeln. Ferner findet sich, wie das physische Leben der Menschheit in einer innern Abhängigkeit und Reciprocität zu dem Gesammtleben der Natur sich verhält. Dies lehrt z. B. die Geschichte der Volkskrankheiten. Jede der grossen Epidemieen, wie Pest, schwarzer Tod, Cholera, wurde durch Abnormitäten des Naturlaufs angekündigt und begleitet. Ebenso zeigt sich an sich selbst das physische Leben der Menschheit als ein inneres Ganzes. Nach verheerenden Seuchen oder blutigen Kriegen erfolgt bekanntlich eine auffällige Zunahme der Geburten. Wird die Wirkung einer Gemeinkrankheit eingeschränkt, so gewinnen andre an Intensität und Umfang. Als die Blattern durch die Impfung abnahmen, nahmen Masern, Scharlach und Croup zu. Innerhalb bestimmter Zeiträume haben nach Haeser alle Krankheiten einen übereinstimmenden Character. Z. B. sollen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fast alle Krankheiten in Europa gastrisch, dann bis 1813 nervös, bis 1823 entzündlich gewesen sein, und ihr gegenwärtig herrschender Character wird als gastrisch-nervös-typhös bezeichnet. Ja selbst ein auf innerm Vereinleben beruhender Zusammenhang der psychischen, scheinbar durchaus individuell vereinzelten Bethätigungen möchte sich aus der Moralstatistik ergeben. So hat Quetelet gezeigt, dass innerhalb kleinerer Zeiträume, etwa eines Lustrums, die Zahl der Heirathen sowohl überhaupt als in Bezug auf die Altersstufe des einen oder des andern Theils und in Bezug auf das Altersverhältniss beider Theile mit ziemlicher Regel-

mässigkeit alljährlich wiederkehrt. Ebenso die Zahl der Verbrechen und ihrer besondern Gattungen. Es erklärt sich dieses daraus, dass eben keineswegs in der Gesellschaft die Einzelnen vereinzelt und von ihrer Einzelheit aus mit Absolutheit agiren und verkehren, sondern dass die Gesellschaft in und durch die Einzelnen wirkt und ihre Handlungen auf ähnliche Weise bestimmt und bedingt, wie die Früchte bedingt sind in der Natur des Baums. Hinter den Einzelnen ist nemlich eine innre Gemeinsamkeit aller Einzelnen, — ein ihnen unbewusster und ihrer Willkür unzugänglicher Hintergrund ihres Daseins, ein inneres Centrum gleichsam, das alle äussern Verhältnisse und Gegenwirkungen an sich zieht und sich in ihnen bildet. Man kann sagen, dass in eben diesem innern Körper der Gesellschaft sich unter gleichen äussern Umständen immer eine bestimmte Masse bestimmter Dispositionen und Reize gesammelt hat, die dann auch immer in der entsprechenden Zahl der Einzelhandlungen effectuirt werden. Der Einzelne für sich, diese bestimmte Person, du oder ich, ist damit keineswegs zu diesem bestimmten Handeln predestinirt, aber in der Gesammtheit wird sich doch immer ein entsprechendes Quantum herausstellen. Die Differenzen, die immerhin vorhanden sind, drücken dann eben das in die Einzelnen gelegte variable Moment der individuellen Willkür aus. Hieher wäre auch noch die Geschichte der grossen epochemachenden Erfindungen zu ziehn, welche ergiebt, dass solche in der Regel zu gleicher Zeit von Verschiedenen völlig unabhängig von einander concipirt werden. Wenn die Zeit erfüllt, wenn der verborgene Same gereift ist, so drängt es sich heraus, kommt hervor, und wird dem und in dem kundbar, dessen Sinne in das Geheimniss des Tages gerichtet sind. Und wer will aus äussern Umständen und Bedingungen und aus einzelnen Wechselwirkungen erklären das Auftreten jener goldenen Zeitalter der Literatur und Kunst, ihr Aufgehn und Anwachsen, ihr Blüthenleben, ihr Abnehmen und Vergehn in bestimmten Zeitgrenzen, wo zu einer und derselben Zeit sich die grössten schöpferischen Geister zusammenfinden, ein göttlicher Verein, danach Sinken der schaffenden Kräfte, schliesslich Erschöpfung und die Tyrannei der mittelmässigen und nachahmenden Talente folgt? Hier können wir uns der

Annahme nicht entziehen, dass die Menschheit und in engern Grenzen ein Volk keineswegs ein Conglomerat unzähliger oder zahlreicher Individuen, sondern an sich Ein Körper, Ein organisches Ganze ist — dass die Individuen in ihren Wurzelkräften, und hinter den Sphären, innerhalb deren sie sich besondern und absondern und mit isolirter Bestimmung und mit individueller Willkür sich bewegen, in eine innere Gesammtheit, eine innere Totalität zusammengehn und zusammengebunden sind, welche, diese innre Totalität oder dieser innre Gesammtkörper, sich nach eignen Bestimmungen bewegt nnd entwickelt, und in diese Bestimmungen alle individuelle Auswicklung, die Gestaltung des individuell gesonderten Lebens und Verkehrs einschliesst. Dieselbe innre organische Solidarität zeigt sich auch in Bezug auf den religiös-sittlichen Character eines Zeitalters. Der Einzelne, der an demselben theilnimmt, ist hier ebenso bedingt, als er sich auch für sich und andre bedingend verhält. Er ist bedingt als Theil der Gesammtheit, als Glied der innern Totalität; er ist bedingend als Einzelner, der sich in der Sphäre seiner Individualität, im Umkreis seiner Entschliessungen besondert. Er ist aber auch als Glied der innern Totalität mitbedingend; er nimmt Theil an dieser allgemeinen religiös-sittlichen Characterbildung, nemlich in seinen Wurzelkräften, in denen er eben ein Glied des innern Gesammtkörpers ist, in jener Tiefe seines innern Lebens, die zwar hinter der Sphäre besonnener Ueberlegung und bedachter Entschliessung oder Hinwendung liegt, darum aber keineswegs in Blindheit versunken und durch Nothwendigkeit gebunden ist. Insofern ist auch jeder Einzelne mitverantwortlich für den religiös-sittlichen Character, den die Gesammtheit und den er der Gesammtheit folgend angenommen hat, wenn er auch, als er diesen annahm oder zu ihm mitwirkte, in Vergleich mit der Helle und Deutlichkeit des verständigen Bewusstseins und der in ihm sich vollziehenden Entschliessungen in einem traumhaften Zustand sich befunden hat, und es ist daher, wenn er nun ganz individuell, oder sagen wir lieber ganz individuell-persönlich wirkend neue andre Tendenzen und Richtungen, als diejenigen, welche die Gesammtheit beherrschen, aufnimmt, es ist dies immer und in jedem Fall eine Art Bekehrung. Die eigenthümliche

Empfindung, die der Einzelne beim Verlassen einer Zeitströmung, bei der Erhebung über dieselbe, in die er sich einbegriffen hatte, haben muss, hat Niemand lebhafter beschrieben, als Dante in den Anfangsversen seines unsterblichen Gedichts. Ich erinnere nur an die Verse:

Auf unsres Lebenspfades Mitte fand
Von einem dunkeln Wald ich mich umfangen,
Weil ich vom rechten Weg den Schritt gewandt . .

und die später folgenden:

Nicht weiss ich, wie mein Fuss ward hingetragen,
Da ganz des Schlafs Gewalt mich überwand,
Als ich des wahren Weges mich entschlagen.

So ist es — es ist aus äussern Umständen und zufälligen Gegenwirkungen nicht zu erklären, das, was man den Zeitgeist nennt, und sein übermächtiges Walten; sondern es liegt hier ein innres unmittelbares und gleichsam transcendentes Zusammenwirken Aller, ein Zusammenwirken in jener Lebenstiefe zu Grunde, in der Alle noch Eins, Ein Ganzes, Ein Körper sind, durch welches Zusammenwirken nun gleichsam ein „Geist" oder Dämon, ein principieller Antrieb das Gesammtbewusstsein gleichsam in Besitzung (*obsessio*) nimmt, und nun in diesem und durch dieses unablässig bis zum Ziel, bis dahin fortdrängt, wo alle seine innern Bestimmungen herausgesetzt sind und bis in ihre letzten Consequenzen sich ausgewirkt haben. Schliesslich kommen wir auf die Sprache, auf die Religion und Cultur, auf ihre Entstehung und Entwicklung. Durchaus zeigen sich diese primär als ein Lebensproduct der Gesammtheit, unabhängig von aller Reflexion und Willkür der Einzelnen. Das Gemüth ist der Geist, und im Gemüth ist die Einheit und Verbindung Aller mit Allen. Das Gemüth ist ferner die innerste Quelle, der innerste Urstand alles Menschlichen; die Subjectivität, in der sich der Einzelne besondert und absondert, ist das nach aussen Hervorgehende. Im Gemüth ist der Heerd aller schöpferischen Kräfte, in ihm der Focus aller principiellen Einwirkungen und Spiegelungen; in ihm ist die unmittelbare und wesenhafte Verbindung mit den das natürliche und das geistige All bewegenden Mächten. Das Gemüth fasst dieselben unmittelbar, wie sie an sich selbst

sind und wirken, auf, und dringt in jeder Sache, die es betrachtet, sofort mit der ihm eigenen Kraft der Intuition zum Kern, zum Herzpunkt derselben vor. Das Alles haben wir anderswo, wie wir glauben, zur Genüge nachgewiesen. So ist ist es nun das Gesammtgemüth der Menschheit, resp. eines organisch geschlossenen Theilganzen desselben, eines Volkes, dies ist es, das die Sprache, die Ursprache resp. die Volkssprache primär geschaffen hat, und eben dasselbe, in der Gesellschaft aller Götter oder, philosophisch ausgedrückt, aller Weltmächte oder Weltprincipien verkehrend, ist es auch, das den Menschen die Religion und Cultur gab, eben jene Weltprincipien in den Formen der Religion und Cultur den Menschen offenbar machte.

Die Anfänge der Menschengeschichte sind den Anfängen des einzelnen Menschenlebens gleich. Denn allemal wiederholt sich der Character des Geschlechts und seine Entwicklung in der Lebensentwicklung des einzelnen dem Geschlecht Angehörigen, und macht sich in diesem zu allen Zeiten wieder erkennbar. So sind nun jene Anfänge eben die Zeiten des vorherrschenden oder ausschliesslichen Gemüthslebens. Der Verstand ist noch unentwickelt, er ist noch gar nicht selbständig herausgetreten, sondern noch im Gemüth embryonal eingeschlossen, alles Erkennen ist intuitiv, unmittelbar das Wesen der Sache, das innre Ganze ergreifend und sich durch anschauliche Worte auslegend; denn der abstracte Begriff ist nur eine Umschreibung der Sache, das Bild hat die Sache selbst. Nicht durch Vermittlung der begrifflichen Exposition und Analyse, sondern unmittelbar aus der Empfindung, aus dem Affect und der Leidenschaft werden Schlüsse gezogen, Thaten gethan. Die Menschen wirken und weben ganz im Element der Unmittelbarkeit, ganz im innern Context des Lebens; insofern befinden sie sich in einer beständigen schöpferischen Spannung, einer productiven Stimmung und Verfassung, aus der auf allen Gebieten die ersten grundlegenden Entdeckungen und Erschaunisse, die Urmütter aller Folgezeiten und ihrer Leistungen, entspringen. Auch lebt der Einzelne noch hier mit Allen und in Allen gemeinsam, mit allen hat er dasselbe Gesetz, und lebt durch dasselbe, trennt, unterscheidet sich nicht von ihm, setzt sich nicht mit seiner subjectiven Eigenheit

ihm entgegen, sondern unmittelbar schliesst sich Jeder in den Umkreis des Gesichtspunktes ein, der allen als herrschender gemeinsam aufgegangen ist. Die innere Totalität, in der in ihren innern Ursprüngen alle Einzelnen zusammenwachsen, diese innere Ein-Allheit steht hier noch völlig offen. Mehr als die Hand des Richters oder Rächers straft ein Gewissen den Empörer. Und die Empörung ist nur Folge der einzelnen zufälligen Emotion der Leidenschaft, nicht des principiellen Standpunkts. Sie ist daher nur etwas Accidentelles. Vorübergehendes, nichts Wurzelhaftes, sich Fortzeugendes. Im Ganzen ist hier noch weniger Handlung, als Process; nicht Reproduction, sondern Schöpfung — nicht Verarbeitung, sondern Entwicklung.

Der Mensch lebt ferner in seinen Anfängen noch besonders auch in völliger Einheit und Gemeinschaft mit der Natur, und diese Naturinnigkeit, recht eigentlich zum Wesen und Ursprung des Menschen gehörend (ist doch Natur des Menschen Mutter und Matrix), bildet auch die constante Grundlage auf den Wegen seiner Entwicklung zum Geist, ja auch in erreichter Klarheit der geistigen Anschauung die wesentlich includirte Voraussetzung. Von der Natur, von der Sinnlichkeit practisch und theoretisch abstrahirend, verfällt der Mensch überhaupt dem Leeren, geräth in's Pfadlose, Grenzenlose, verliert alle innere Bestandheit, alle lebendige Wirklichkeit unter den Füssen und aus den Augen. Das geistige Wesen ist nicht ein Spiegel, in den der Mensch von aller natürlichen Gegenwärtigkeit abgekehrt, unverwandt schauen dürfte oder sollte, sondern ein Sauerteig, bestimmt den ganzen Teig des natürlichen Lebens zu durchdringen, in seiner Kraft nur lebendig und empfindlich, so lange er wirkt. Die Natur ist der mütterliche Boden, der Geist die Wunderblume, die um Frische und Farbe, um Leben zu haben, in jenem Wurzel behalten muss. Es sind nun zwei Formen des mit der Natur gemeinsamen Lebens zu unterscheiden. In der einen macht der Mensch sich der Natur gleich — in der andern macht er die Natur sich gleich, vermenschlicht die Natur, bildet ihr menschliche Beziehung und Zweckbestimmung ein. Jene stellt sich dar im Hirten- und Nomadenleben, diese in dem sesshaften Leben des Ackerbaus und

der Bodencultur. Dort ist die Bestimmtheit des Gemüths naturalistisch; dagegen ist der Ackerbau der Anfang und die Grundlage der humanen Gesittung und aller idealen Bildung. Andrerseits, wo sich der Mensch aus dem Lebensumfang der Natur zurückzieht, und in den Mauernkreis der Städte einschliesst, wo er, statt mit der Natur Gemeinschaft zu üben, sympathisch mit ihr zu verkehren, sie sorgsam zu pflegen, und zu sich heranzubilden, vielmehr ihr Gewalt anthut, ihre Kräfte sich dienstbar und fröhnig macht für die verschiedenen sinnlichen Nutz- und Genusszwecke, wo er allein den technischen Erfindungen der industriellen Production und dem Gütertausch, dem Handel und Gewinn nachgeht, da wächst Selbstsucht und Hochmuth empor, lehnt sich prometheisch auf gegen göttliches Recht, der formale Verstand bildet sich einseitig aus, und wirft sich mit seiner gemeinen Logik und Mechanik, den ihm eigenthümlichen und gleichsam angebornen Massstäben der Wahrheit, zum Richter über Alles auf, und der Baum des Gemüthes stirbt ab. Das ist der Boden, auf dem Kriticismus und Unglaube aufkommen und um sich wuchern, der Materialismus theoretisch und practisch seine Orgien feiert, die Principien des Liberalismus und der Revolution die Götter des Tages werden. Zu Prometheus gesellt sich Epimetheus, zu Ueberklug oder Vorwitz Nachbedacht, der sich in den Reiz der Pandora, in den Reiz eines erkünstelten Lebens verliert und dadurch Veranlassung gibt, dass ein Heer bisher unbekannter Uebel, Leiden des Leibes und der Seele entfesselt wird, deren Ende pessimistische Resignation und Verzweiflung ist. Die technische und intellectuelle Civilisation, wo sie das ausschliessliche Bildungselement des menschlichen Lebens ist, steht im entschiedensten Streit und Widerspruch mit den Forderungen, welche die Natur sowohl wie der Geist an den Menschen hat. Der Lebenszustand, der sich unter ihren Wirkungen bildet, ist ein in allen Beziehungen künstlicher, und daher auch nicht gedeihlicher, sondern in seinen fortgesetzten und sich steigernden Einflüssen sowohl das moralische wie das physische Wohlsein des Menschen und beide in engster Wechselbeziehung störend und zerstörend. Die humane Cultur dagegen entreisst den Menschen nicht seinen natürlichen Lebensbedingungen, entfremdet ihn nicht der

Natur, in deren Verbindung sie vielmehr ihre organische Basis hat, sondern, indem sie ihn sittlich erhebt und geistig erfüllt, conservirt sie zugleich ihn physisch. Dann aber erweist sie auch sich mächtig über die Civilisation, und indem sie dieser sich anschliessend, und ihr ihre höheren, nicht dem Einzelnen, sondern dem Gesammtwohl dienenden Zwecke einprägend, ihre einseitigen, ihre unsittlichen Ansprüche völlig tilgt, hebt sie zugleich durch Beseitigung des Uebermasses, der fieberhaften Ueberspannung, durch Beruhigung und Versöhnung des Bewusstseins die schädlichen Folgen auf, die davon herrühren, dass Leichtsinn und zügellose Begier (der Pandora) von dem Fass, das jene verschlossen hielt, den Deckel löste.

Dem Uralter der Menschheit gehört die Entstehung der Sprache wie der Religion an. Beide, Sprache und Religion, sind dem Menschen gleich unmittelbar und nothwendig. Erst nachdem ihre Anfänge sich ihm ergeben haben, beginnt er zu leben und thätig zu sein. Wenn wir vernünftiger Weise voraussetzen, dass nicht das Ei der Henne, sondern die Henne dem Ei vorging, so dürfen wir keine langen Zeiträume annehmen. Das Kind, sowie es aus der ersten physischen Hilflosigkeit, dem ersten Traum- und Knospenzustand, dieser Fortsetzung des Embryonallebens, herausgetreten ist, sowie es beginnt, selbständig sich zu bewegen und um sich zu blicken, so strebt es zu sprechen — wir sehen, wie es sich innerlich streckt und anstrengt, und während es anfangs sich die Gegenstände bezeichnet durch Nachahmung der Laute, die jene eigenthümlich von sich geben, z. B. die Thiere durch Nachahmung der Thierstimmen, — oder durch diejenigen Laute, welche die Empfindung ausdrücken, die es beim Anblick oder Genuss der Gegenstände hat, lauscht es begierig zum Mund der Mutter hinauf, der ihm das Wort offenbaren soll, mit dem es den Gegenstand benennen kann. So der Mensch, aus der Schlafversunkenheit seines Werdens sich erhebend, fand im Wort die Erfüllung seines ersten Strebens, und seine im Innersten zurückbleibende Empfindung war die Gottheit. Um sich schauend schuf er sich Sprache, und in sich eingehend fand er im Gefühl des Unbedingten die innre Mitte seines Bewusstseins. Jede neue Erscheinung, die ihm ent-

gegentrat, regte in ihm den Drang auf, sie zu benennen, und gab Veranlassung zur Bildung eines neuen Worts. Er musste sie innerlich durchdringen, und den Inhalt, mit dem er sich durchdrang, aussprechen, um sie sich zum Eigenthum zu machen und sie zu beherrschen. Das Wort ist die geistige Handhabe, mit der sich der Mensch zum eigenthümlichen Herrn der Dinge macht. Unmöglich aber ist, dass der, welcher dieses Material der Sprache, das wir jetzt fertig vorfinden, und blos technisch mit ihm hanthieren, dieses erst hervorbringen soll und im Begriff ist hervorzubringen, dass der nicht auch in gleich unmittelbarer Weise Religion haben sollte. Denn das lebhafte Gefühl des Unbedingten kann ihn nicht verlassen, er lebt in ihm und geht aus ihm hervor, da nur im Unbedingten der Standpunct und die Befähigung gegeben ist, gegebenen Inhalt frei und objectiv in sich zu fassen und auszusprechen. Es ist eben das Unbedingte, das in ihm ist und wirkt, dies ist es, das ihn allumfassend, tief eindringend, und frei veräussernd macht, und in und aus allen seinen Entwicklungen muss sich dieses in ihm als innerstes Licht herausheben.

Die Sprache ist gleichsam die Nachschöpfung des Menschen. Wie Gott die Welt durch Sprechen schuf, so schafft der Mensch sie sprechend nach. Er kann aber auch nicht nachschaffen als sinnliches Individuum, sondern nur sofern er in der Tiefe sich bewegt und aus ihr hervor sich bewegt, in der die Verbindung mit der Gottheit und die Gemeinsamkeit Aller mit Allen ist. Die Sprache ist nicht das Werk des Einzelnen als solchen oder einzelner Personen, sondern das Product der Menschheit, des Gesammtinstincts oder Gesammtgemüths, in und unter das sich jede einzelne Bethätigung einschliesst. Es ist ganz klar, dass die Sprache nicht durch Nachahmung entstanden ist, durch Nachahmung des äussern Sinnenscheins und des rohen sinnlich-oberflächlichen Eindrucks. Denn äussere Nachahmung schafft keinen Begriff, das Wort aber ist der Begriff (der Sache, ihr wesentlicher principieller Inbegriff in menschlicher, in geistiger Gefasstheit) in seiner völligen Ausgeburt und sichern Gestaltung, und muss eben aus dem Innern — aus dem gegebenen Inhalt nicht, sowie er in den erscheinenden Dingen ausser dem

Menschen, dem Menschen äusserlich, sondern sowie er von den Dingen dem Menschen innerlich geworden, in diesem menschlichen Innern gefasst und eingefasst ist, hervorgegangen sein. Wenn man sagt, der Vorgang in der Sprachbildung sei in der Hauptsache der, dass der Mensch, was ihm von den Dingen lautbar zu Gehör kommt, in ähnlichen Lauten nachbildet und mit diesen die Dinge bezeichnet, und wenn man nun diese Meinung durch Beispiele zu belegen sich bemüht, so kommt man zu einer Beweisführung gleich der des Tönninger Bootsmanns Jan Nissen, der, um die völlige Einerleiheit der englischen und der niederdeutschen Sprache zu zeigen, anführte: „Süh' min Jong', de Englänner seggen Boots und wi seggen ja ock Stäveln". Woher sonst die Bezeichnung „aussprechen", wenn nicht das Wort ein aus dem Innersten, aus innersten Lebenstiefen Hervorgebrachtes wäre? Der Augenblick, da der Mensch das erste Wort, um eine Sache zu benennen, aussprach, dieser selbe Augenblick war der Zeitpunkt seines Erwachens, seines Erwachens zur Verständigkeit. Im Wort ging ihm das Licht auf, das ihm die Dinge zur völligen objectiven Unterscheidung, in die eigentliche gegenständliche oder unterständliche (sub-jective) Beleuchtung brachte. Vorher ging er wie ein Träumender durch die Welt. Aber sein Traum war nicht trüb und verworren, wie der Zustand des thierischen Bewusstseins, sondern er war ein Zustand innerer schöpferischer Spannung, eines innern Vollseins freier lebendiger Kräfte, die zum entwickelnden und gestaltenden Hervorgehn drängen, vergleichbar dem Zustand eines Dichters oder Künstlers, der über einem grossen Werke sinnt. Die Sprache hat sich nicht aus Einzelnem, äusserlich Hergestelltem angesammelt, sondern ist geboren und gewachsen aus dem Grunde des Gemüths. Aller Inhalt kommt in ihr nur insofern zur Ausgestaltung, als er vorher in den Menschen eingegangen ist, aber auf eine unmittelbare Weise eingegangen und nicht in die Vorstellung, sondern in das Gemüth. Insofern theilen sich die Wörter in philosophische Figuren des Wesens und in künstlerische Bilder der Erscheinungen. Weiter dann entspricht im System der Welt Alles Allem, und so verhält sich jede geschlossene Sphäre, jede Species der Erscheinung zu der andern als

Gleichniss, und kann zum Ausdruck derselben werden. Für alle wesentlichen Qualitäten der Dinge und alle Verschiedenheiten der Erscheinung lassen sich Configurationen des Tons Laute und Lautverbindungen voraussetzen, die denselben auf ihre Art völlig entsprechen, die dann wieder nach den Verschiedenheiten der innern Bestimmtheit des Lautenden oder Verlautenden, und somit auch der verschiedenen Auffassung und Bearbeitung verschieden sein können, ohne dadurch der Sache durchaus incongruent zu werden. Die Sprache nemlich kann allerdings ursprünglich nur eine gewesen sein, sofern die Ursprünge des Menschengeschlechts gemeinsame waren; wenn aber auch nachher die eine Menschheitssprache in verschiedene Racen- und Völkersprachen auseinandergeht, so wird doch dadurch der Character der Sprache als solcher nicht wesentlich gestört. Und nun ist es eben die Stimme, durch die alles Lebende sein Inneres kundgibt, und sich ebenso mitzutheilen, als von der es innerlich bedrängenden Fülle der Empfindung sich zu befreien sucht. Die Stimme des Thiers ist nur der unmittelbare Ausbruch seines Fühlens, dem Menschen aber geht sein Empfinden in freier objectiver Gestaltung hervor, und so löst es sich völlig von ihm ab. Allerdings vermag der Mensch, vermag auch ein Volk in seinen Anfängen noch nicht Alles auszusprechen, weil es eben noch nicht Alles zu fassen vermag. Das Bewusstsein, der innre Sinn ist in beständigem Wachsen und Steigen, keineswegs gleich Anfangs fähig, alle Tiefen und Höhen auszumessen. So hat nun auch die Sprache ihre Entwicklung, in der sie fortschreitend sich vertieft und erfüllt; ja es verändert sich die Bedeutung der Wörter, d. h. was ursprünglich eigentlich verstanden wird, wird später nur bildlich gebraucht; die Sprache, die ursprünglich Naturgewächs war, wird in dieser Richtung zum künstlichen System. Es findet dies Statt, wenn das eigenthümlich Geistige in den Horizont des Bewusstseins tritt; der Mensch hatte früher nur sinnliches Leben in sich und vor sich, und geistiges nur in sinnlicher Verhüllung und Vermischung; so hatte auch seine Sprache nur dies natürliche Wesen und Leben; nun nach Ausdrücken für das neue höhere in ihm offenbar gewordene Leben suchend, muss ihm das Vorhandene ursprünglich nur Natürliches Bedeutende dienen und ihm zum Bilde werden.

Fragen wir aber schliesslich, warum der Mensch spricht, das Thier nicht — woher diese Wunderkraft der Menschensprache, so kann die Antwort nur sein: Weil der Mensch am Unbedingten participirt, weil er also Geist ist. Alle Fähigkeit, tief einzudringen, tief in sich zu fassen das Wesen der Dinge und den specifischen Charakter der Erscheinungen, genügt nicht, das Geheimniss der Sprache zu erklären. Nur durch das innre Unbedingte, die geistige Potenz ist es, dass des Menschen Anschauen und Begriff nicht nur sich allumfassend zeigt, sondern auch im Wechselnden das Beständige, im Verschiedenen das Typische, im Einzelnen das Allgemeine und Gleiche, das Wesentliche und Principielle ergreift und fixirt — ist es ferner, dass er den Inhalt, der ihn anfällt und bedrängt, so in freier Objectivität hervorbringt, dass er nun in dem Hervorgebrachten mit siegreicher Souveränität sich über alles gegebene Wirkliche erhebt und nach willkürlicher Laune mit ihm umgeht, mit ihm spielt — ist es endlich auch, dass er mit völliger Freiheit und doch immer in sachgemässer Sicherheit die Karten mischt, die er sich bereitet hat, die Worte und Begriffe mit einander in Beziehung bringt und verbindet, und in Urtheilen und Schlüssen sein innres Erkennen ausführt. Ebenso nun ist der Mensch der Religion fähig, ja gehört es zu seiner Art und Natur, Religion zu haben, weil er Geist ist. Die Religion ist Anfang und Ende aller seiner Wege, er hat Religion von Natur und vor Allem, sofern er unbefangen seine Art und Natur auslebt, er ist ein animal religiosum, viel mehr als ein animal politicum, die Religion führt ihn der Gesellschaft und Geselligkeit, und dieselbe führt ihn der Einsamkeit zu. In ihr hat er die Wurzeln und die ersten Ziele seines sittlichen und künstlerischen Strebens und Vollbringens. Er hat Religion noch ehe er Geschichte hat, und erst in Folge seines religiösen Verhältnisses fängt er an Geschichte zu haben, die Religion ist das causal und final Treibende in der Geschichte. Anzubeten, zu verehren ist dem Menschen eine Nothwendigkeit seines innersten Lebens. Kein Mensch, der nicht völlig zur Thierheit herabgesunken ist, in dem die geistige Anlage nicht völlig erloschen, nicht aller Actualität beraubt ist, ist religionslos; betet er nicht Gott an, so über-

trägt er seine Verehrung auf Andres, auf Menschen oder Dinge oder abstracte Ideale. Wie die Potenz des Absoluten Wesen und Kraft des Denkens ist, so ist die Gottheit eine Nothwendigkeit des Gemüths. Alle Principien, durch die sich der Mensch im Gemüth bestimmt und gebunden fühlt, werden ihm zu Gottheiten. Auch was in der Natur herrschend und bedingend waltet, kommt im Menschen zur göttlichen Potenz; daher drängt sich ihm auch Alles an. Die übrigen Wesen leiden es, der Mensch unterscheidet und verehrt es, indem er in dasselbe die innre Kraft des Unbedingten hineinlegt. „Göttlichkeit“ ist die Kategorie des Gemüths, nicht eine Erfindung von aussen übertragen, sondern aus dem Innersten geschöpft und schaffend.

Der Mensch fängt, wie wir sahen, in der Natur und Sinnlichkeit an, um im Geist zu enden. Anfangs also ist die sinnliche Erscheinungswelt der bestimmende Inhalt seines Bewusstseins. Wenn er aber auch seine geistige Anlage nach ihrem eigenthümlichen Inhalt nicht in sich ausgelegt und sich mit ihm erfüllt hat, so ist sie als solche, ist diese Potenz des Geistes doch immer schon vorhanden und wirksam; denn sie ist es eben, die ihn zum Menschen macht, und wie eine Bestie von Anfang an Bestie ist und bleibt, so ist der Mensch von Anfang an Mensch. Wenn er als Thier in thierischer Art sich uns zeigt, so ist er eben depravirt, von seiner natürlichen Höhe herabgesunken, von „seinem Artcharacter abgewichen“. Wenn also auch der sein Bewusstsein erfüllende Inhalt im Anfang ein ungeistiger sinnlicher war, so fasst denselben der Mensch doch auf geistige Weise auf, und legt ihn in geistiger Form aus.

Wenn die Menschheit mit einer thierischen Verfassung angefangen hätte, d. h. wenn der sinnliche Inhalt auch auf sinnliche Art von ihr aufgenommen und dargestellt worden wäre, so würde es undenkbar sein, dass die Menschheit je von sich selbst ausgehend zu eigenthümlich geistiger Bildung sich hätte erheben können. Denn mit einer solchen Verfassung wäre ja von vornherein alle Verbindung abgeschnitten, jeder Uebergang ausgeschlossen gewesen. Es ist gar keine Möglichkeit vorhanden, einzusehn, wie eine Menschheit, die sich in der Verfassung der wilden Völkerschaften, wie wir

dieselben heutzutage kennen lernen, befand, je und sei es in noch so langen Zeiträumen zu einer der hellenischen gleichenden Bildung durch spontane Entwicklung fortschreiten konnte; wir müssten nothwendig einen deus ex machina zu Hülfe rufen. Denn es ist nicht die mindeste Verbindung und Beziehung zwischen diesem Ende und jenem Anfang, vielmehr der allergrösste Gegensatz. Representirten in der That jene wilden Völkerschaften den Urstand der Menschheit, auf dem jene zurückgeblieben seien, und diesen um so eigentlicher, je tiefer stehend sie sind, so müsste es doch wohl einmal erlebt sein oder werden, dass von jenen wilden Völkerschaften eine und die andere sich aus sich selbst zu irgend einer Stufe wirklich geistiger Cultur erhoben hätten oder erhöben, während wir hingegen thatsächlich trotz aller Berührungen mit der Culturwelt sie seit Jahrhunderten in demselben Zustand der Uncultur verharren und, wenn in einer Bewegung, so nur in rückgängiger, niemals in fortschreitender sich befinden sehen. Ja auch bei directen erziehlichen Einwirkungen zeigen sie sich durchgehend geradezu bildungsunfähig, und es bleibt mit ihnen wirklich gar nichts andres zu thun, als sie wie wilde Thiere zunächst in strenge Zucht und Dressur zu nehmen, um dann vielleicht in folgenden Generationen die ersten Anfänge freiwilligen Bildungsstrebens zu gewinnen. Der Irrthum aber, der in den Zuständen der wilden Völkerschaften die Urstände der Menschheit erkennen will, rührt daher, dass man die geistige Cultur nicht genügend von der blos technischen Civilisation geschieden und unterschieden, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit jener, und folglich der ganzen humanen Entwicklung von dieser nicht erkannt hat. Man hat gemeint, dass es vorzugsweis durch die Kunst der Werkzeuge sei, dass der Mensch sich von dem Thier scheidet und auf den Bahnen der Bildung fortschreitet, dass durch die Technik alle menschliche Entwicklung bedingt sei, und dazu waren ja allerdings mit guter Sicherheit in den Umständen der wilden Völker die Anfänge der technischen Erfindungen zu eruiren. Allein was in der That den Menschen zum Menschen macht, und wodurch er sich von den übrigen Naturwesen scheidet, und zu den Höhen der Bildung voranschreitet, das

ist die Kraft des Geistes, das ist die schöpferische und bildende Macht des Gemüths; aus ihr erzeugen sich Sprache, Religion, Gesellschaft und Staat, sittliche und künstlerische Anschauung; alles dies ist seinem Wesen nach von der Ausbildung der technischen Fertigkeiten völlig unabhängig. Wir finden Völker, die eine hohe Stufe der technischen Ausbildung, ja selbst der Verstandesentwicklung und der äussern Umgangssitte ganz durch eigne Betriebsamkeit und Originalität erreicht haben, und in denen das Gemüth, in denen lebendige Frömmigkeit und Sittlichkeit, idealer Sinn und schöpferischer Geist völlig todt liegen. So die Ostasiaten, die Chinesen, Japanesen. Umgekehrt auch befand sich unter den Hellenen die Technik noch auf einer sehr niedrigen Stufe, hatte sich noch an fremden Vorbildern zu üben, als bereits die ideale Welt, das poetische Kaleidoskop, der künstlerische Bilderreichthum, der auch uns noch in den Gedichten Homer's so hoch entzückt, ihnen vollkräftig aufgegangen war. Und welche nothwendige Beziehungen können überhaupt die sittlichen und künstlerischen Ideen mit den technischen Fertigkeiten haben? Zu den Erfindungen der Technik ist das Treibende die Noth, das sinnliche Bedürfniss, das selbstische Interesse; das Wesen der sittlichen und künstlerischen Ideen dagegen ist interesselos und eigenthümlich aller selbstischen Bewegung entgegenwirkend; die Geschichte zeigt sie uns sogar im Streit mit den besondern Kräften und Tendenzen der Civilisation, welche sie sich assimiliren und ihren höhern idealen Zwecken unterordnen wollen. Somit hindert uns nichts, wenn wir auch den völlig werkzeugarmen und gradezu gesagt uncivilisirten Zustand der ersten Menschheit offen zugeben, dennoch in derselben schon geistige Bewegungen, geistige Anschauungsformen vorauszusetzen. Vielmehr im Gegentheil ist es nothwendig, solche vorauszusetzen. Denn der Mensch ist eben Mensch durch seine geistige Anlage, und wie ein Thier sofort sich seiner Art gemäss zeigt und bewegt, so musste auch der Mensch, wo er zuerst erschien, sich menschlich regen und äussern. Denn da war noch nichts, das ihn davon abbewegt hätte, sich seiner Natur und Art gemäss zu äussern. Noch ging er den geraden Weg, noch war ihm keine Wahl gestellt, die sich ihm erst

nach vielfach durchlebtem Wechsel verschiedener Empfindungsreize ergeben konnte.

Allein auch der geschichtliche Befund selbst widerspricht jener vulgären Annahme. Wäre ihr Glauben beizumessen, so müsste also überall zuerst, müsste in ihren ältesten Zeiten das Gefühl der Völker nur von dem wechselnden Spiel der meteorischen und organischen Lebenserscheinungen sich ergriffen, müssten sie in ihren leitenden Anschauungen durch die von jenem hervorgerufenen Affecte des Vergnügens und Entzückens, und andererseits der Unlust, der Furcht und des Schreckens sich bestimmt zeigen. Dagegen findet sich, dass vielmehr anfangs, in den Urzeiten der Völker, dem Spiel und Gewühl der einzelnen Erscheinungen keine eingehende Aufmerksamkeit geschenkt, dass dieselben keineswegs als selbständige bedingende Mächte vorgestellt wurden, sondern dass es der Anblick der geregelten Totalität des Alls, die alle Mannigfaltigkeit der Erscheinung sich unterordnete und in sich absorbirt, war, welche zuerst das Gemüth in Anspruch nahm. Der Polytheismus nahm historisch seinen Ausgang von einer Verehrung des Himmels und der Gestirne; diese aber wurden verehrt nicht wegen ihrer sinnlich frappanten Eigenschaften, sondern sofern alles terrestrische Leben von ihnen abhängt, und sofern sie die allgemeine Regel enthalten und in ihren Umläufen ausführen, durch die alle Mannigfaltigkeit des Naturlebens in eine systematische Totalität zusammengebunden ist, und sofern in dieser Regel alle ihre causale Beziehung sich vermittelt und bedingt. Die Chinesen sind ein uraltes Volk; von Urväterzeit her sind sie Gestirnanbeter[1]); der Gestirndienst erhielt sich unter ihnen, weil er von ihnen nicht nur bei früh entwickelter Verstandesreflexion in dogmatische Formeln gebracht war, sondern namentlich weil auf Grund desselben im Verfolg des Fortschritts der Civilisation ein politisches System ausgebildet wurde, das sich nur als Wiederholung der im Za-

[1]) „Ein starker Beweis", sagt Victor v. Strauss („Das unbewusst Weissagende im vorchristlichen Heidenthum S. 9), „dass dieser Himmelsverehrung (der Chinesen) nicht etwa eine Mythologie vorausgegangen sei, besteht darin, dass es der Sprache gänzlich an einem Wort für Gott als Gattungsnamen mangelt."

bismus gegebenen Verhältnisse der Naturordnung in menschlich-subjectiver Form und Beziehung darstellt, und das insofern in seiner geschichtlichen Fortpflanzung stets auf jenen zurückwiess und ihm sich wesentlich anschloss. Den Chinesen nun ist der Himmel nicht nur der Vater aller Dinge, sondern auch ihr Regent, und er ist beides durch die höchste Ordnung und allgemeine Regel, das Tao, wie sie sagen, das in ihm ist, und von dessen Durchwirken alles Leben und Wohlbefinden der Dinge abhängt. Aber auch die raceverwandten turanischen Völker, welche in ältesten Zeiten das Tiefland zwischen Euphrat und Tigris colonisirten, huldigten derselben Anschauung. Doch abstrahirten sie das Princip der Weltordnung von dem Himmelsgott (Anu), und hypostasirten es in einer besondern Gottheit, die sie Hea nannten. Ausserdem die wilden Völker kennen häufig noch einen grossen Gott, der im Himmel wohnt; aber, sagen sie, er sei zu weit, oder er thue das Gute und Nöthige von selbst; es sei daher nicht nöthig, ihm noch besonders mit Opfern und Gebet entgegenzukommen. Deutlicher noch finden wir in den Anfängen der Culturvölker überall den Gestirndienst. So erinnerten sich die Inder noch als ältester Götter der Trias Dyaus=Himmel, Prthivi=Erde, Surja=Sonne; dieselben begegnen uns in Aegypten in Amun Mut und Ra; von den Griechen sagt Hesiod, dass zuerst Uranos Gaea und Helios als Götter gewaltet hätten; und auch in dem altitalischen Janus hebt sich die Idee des durch die Ordnung der Zeiten schaffenden und regierenden Himmelsgottes deutlich hervor; wie denn von ihm Varro bei Joh. Lyd. de mens. IV, 2 sagt, er heisse bei den Etruskern Himmel, und werde für den Aufseher alles Geschehns, oder wie Frontejus daselbst sich ausdrückt, für den Aufseher des ganzen Zeitlaufs gehalten, Juvenal aber VI, 393 ihn den antiquissimum divûm nennt.

Als jedoch die Menschen diese Götter verehrten, da waren sie schon in Völker geschieden, und hatten ihre gesonderten Wohnsitze eingenommen. Vorher waren sie in den gleichen Wohnsitzen vereinigt, und in dieser Urheimath, bevor sie sich in einzelne Völker schieden, bildeten sie eine gleiche Masse. Vor den Völkern ist die Menschheit, und vor den Religionen der Völker muss die Religion der Mensch-

heit, noch von jenen verschieden, sein. Sonach möchte im Gestirndienst oder nach dem gebräuchlichen Namen im Zabismus noch die Urreligion nicht zu suchen sein. Welche aber diese war, darüber wollen die Bücher der Hebräer uns unterrichten. Nach diesen wäre der erste älteste Glaube der Menschheit ein Monotheismus gewesen, den sie als die einzigen Auserwählten auf die Folgezeiten übertragen und sich erhalten hätten. Gewiss ist der Monotheismus der Hebräer eine auffallende Erscheinung, wo sonst noch rings um die Grenzen und überall der Polytheismus ausnahmslose Regel war. Vielleicht war es Moses, der ihnen diesen Glauben eingeflösst hatte. Es soll ja der Monotheismus die Geheimlehre der Aegyptischen Priester gewesen sein, und Moses war vermuthlich ein Eingeweihter. Allein wenn wir erwägen, dass in jener Geheimlehre der Monotheismus doch nur Ergebniss der Reflexion sein konnte, so erscheint es schwer begreiflich, wie Moses es dahin gebracht hat, eine so abstracte Anschauung so wurzelhaft in dem Gemüth eines Volkes festzumachen, dessen natürliche Denkungsart eine grobsinnliche, und nichts weniger als zum Abstrahiren und zur Auffassung von Abstractionen geneigt war. In der That aber, wenn wir diesen Monotheismus der Hebräer nicht nach dem allgemeinen philosophischen Begriff, sondern in seiner geschichtlichen Wirklichkeit betrachten, muss uns seine religiöse Ursprünglichkeit einleuchten, und seine Entstehung aus einer wenn auch immer noch unausgebildeten Reflexion oder Uebertragung desselben aus solcher Sphäre völlig sich ausschliessen. Die Indischen Brahmanen waren gewiss nicht Philosophen nach dem Muster eines Aristoteles, sondern in ihre Speculationen schloss sich die ganze Centralkraft des Gemüths ein. Dennoch ist es vorläufig ja bekannt genug, wie weit sie es mit ihrem Speculiren eben nur brachten und bringen konnten. Wir erkennen an ihnen, wie die Speculation, die subjective Vertiefung, wohl einen Einen einzigen, aber nicht zugleich persönlichen individuell lebenden und handelnden Gott ergeben kann. Ein solcher aber war von Anfang an der Gott der Hebräer.

Man hat den Traditionen der Hebräer, wo sie von den Anfängen der Menschengeschichte reden, einen durchweg

nür mythischen Character zuschreiben wollen. In Hinsicht darauf ist es interessant und bedeutungsvoll, dass neuerdings in einem bestimmten dem Anfang nicht allzuweit entfernten Theile historische Züge auf das zweifelloseste nachgewiesen sind. Es ist dies das 14. Capitel der Genesis. Hier ist zuerst der König von Elam, Kedorlaomer, unbedingt eine historische Person. Die Keilinschriften nennen uns einen Elamitischen König mit Namen Kudurnanchundi, einen andern Kudur-Mabuk.[1]) Der erstere machte c. 2200 v. Chr. Nordbabylonien botmässig. In dem Namen Kedorlaomer, eigentlich Kudurlagomar, finden wir in Lagomar einen Elamitischen Gott, dessen Tempel in der Hauptstadt Susa stand[2]), Kudur aber bedeutet „Diener".[3]) Ferner das Elassar des Textes ist Larsa in Südbabylonien und der König Ariokh der Erim-Agu der Inschriften.[4]) Ebenso das Sinear des Textes ist Sumir oder Südbabylonien, und der Name Amraphel hat nach Schrader durchaus babylonisches Gepräge. Auch Ur Kasdim (das Ur der Chaldäer) ist das Uru der Inschriften, der älteste Vorort der südbabylonischen Städte. Schon aus der Zeit des Königs Dungi von Uru vor 2000 v. Chr. sind uns unter turanischen Inschriften solche in semitischer Sprachform erhalten, durch die somit schon von jener frühen Zeit semitische Einwanderung und Einbürgerung in Chaldaea bezeugt ist. Was lässt sich nun dagegen sagen, wenn wir auch Abraham als historische Person in Anspruch nehmen? Wir haben in ihm einen semitischen Stammfürsten zu sehn; mit seinem Stamm war er von Uru oder dem Gebiet dieser alten Herrscherstadt, wo sein Vater Therach sich aufgehalten hatte, ausgezogen. Nun begegnet uns weiter die Entdeckung, dass alles was die Genesis vorher von der Schöpfung, dem Sündenfall, den Cherubim und der Flamme des kreisenden Schwertes, von der Sündfluth, von dem Babelthurm und der Verwirrung der Sprachen erzählt, auch in dem Chaldäischen Mythenkreis sich wiederfindet, nur dass es aber hier auf dem dort landeseigenen

---

[1]) Schrader, Keilschr. und altes Test. S. 47 fg.

[2]) Smith, Assyrian discoveries p. 353.

[3]) Transact. of the soc. of biblic. archaeology. Vol. III, p. 476.

[4]) Fritz Hommel, Abriss der babylon.-assyr. Gesch. S. 3.

polytheistischen Grund concipirt und nach dessen Bestimmungen entwickelt und dargestellt ist; so liegt es wohl sehr nahe, anzunehmen, dass Abraham diese Erzählungen von den Chaldäern entlehnt und mitgenommen, aber dann nach der ihm eben auf welchem natürlichen Wege immer aufgegangenen monotheistischen Idee umgebildet habe. Richtig jedoch gesehn, liegt die andre Möglichkeit, dass eben die Darstellung, wie wir sie in der Genesis finden, mutatis mutandis die ursprüngliche d. h. die den Semiten von Anfang von ihren Ursitzen her eigene sei, ungleich näher. Denn man erwäge. Die semitischen Einwanderer fanden bei ihrer Ankunft in Chaldaea bereits eine entwickelte Civilisation, städtisches und politisches Leben vor. Ihrer grössern Masse nach schlossen sie sich diesem an, und wussten sich in dem Gemisch der Racen (es war vorher schon eine Einwanderung von jener Abart der semitischen Race, welche man Kuschiten nennt, erfolgt, und hatte sich mit dem turanischen Urvolk vermischt) bald zum herrschenden Element zu machen, so dass schon um 1500 v. Chr. die Sprache der turanischen Ureinwohner eine todte war. In der Religion erfolgte eine Verbindung und Ausgleichung der beiderseitigen Anschauungen, doch so, dass die semitischen Bestandtheile die bestimmenden wurden, und dem ganzen System den eigenthümlichen Character gaben. Diese Thatsache belehrt uns, dass mit dem Eingehn in die vorgefundenen civilisirten Lebensformen in den ursprünglichen Religionsanschauungen der Einwanderer eine durchgreifende Veränderung sich vollzog. Einer solchen Veränderung waren diejenigen nicht, oder doch auf jeden Fall nicht nothwendig ausgesetzt, welche sich jenem Uebergang in civilisirte Lebensformen nicht anschlossen, sondern die Lebensweise beibehielten, welche sie bei ihrer Einwanderung gehabt hatten. Als Wanderhirten waren sie eingezogen, und als solchen finden wir Abraham. Mochten sie nun immerhin, mochten im Besondern die Stämme, denen Abraham angehörte, und in denen wir vielleicht spätre Nachzügler zu sehn haben, auf ihren Wanderungen und seit sie ihre Ursitze im Nordosten verlassen, ja vielleicht schon während sie noch dieselben innehatten, manche Elemente aufgenommen haben, die von den dem Uralter angehörenden religiösen

Anschauungen verschieden waren, insbesondere also polytheistische, mythologische Anschauungen, so waren doch jedenfalls dieselben nicht so bestimmt ausgebildet und entschieden hervortretend, dass sie die andern des Uralters hätten völlig verdunkeln können, oder dass diese völlig unerkennbar, völlig unerinnerlich geworden wären, sondern Einer, der eben besonders dazu angelegt und angeregt war, konnte wohl noch recht gut mit genügender Reinheit die Züge des verblassten Bildes sich wieder lebendig machen. Auch ist es nicht ohne Beispiel, dass in einem einzelnen Geschlecht die religiösen Erinnerungen der Vergangenheit, nachdem ihre Spuren von der Gesammtmasse des Volkes lange verlassen sind, noch aufbewahrt bleiben, und dann einmal von einem besonders angeregten Nachkommen aufgegriffen, und ihnen für die Gegenwart neues Leben gegeben wird. Ich erinnre nur an den Propheten von Iran, Zarathustra. Aber in der That, der Eingott der Urzeit war auch dem gesammten semitischen Volke in Chaldaea nicht ganz aus dem Gedächtniss verschwunden. Er war noch in demselben erhalten, aber in einem resultatlosen keimunfähigen Dasein, so wie, nachdem die Sonne untergegangen, ihr Bild noch eine Zeit lang am Rand des Horizontes hängt. Wir erkennen ihn in dem El, der an der Spitze der babylonischen Götterlisten steht, und der Vater der drei grossen Götter Bel, Anu und Hea heisst. Derselbe ist ganz eine Erscheinung der Vergangenheit, er hat nur eine theoretische Existenz, keine Tempel sind ihm geweiht, keine öffentliche Verehrung wird ihm gebracht.[1]) Auch bei den Westsemiten in Kanaan hat Movers das Vorhandensein derselben erhabenen Vision nachzuweisen gesucht. Es ist an sich wahrscheinlich, dass dieselbe ihnen nicht gefehlt haben wird. Der Name El wird von dem Verbum איל „stark sein“ abgeleitet. Mit diesem Namen begegnen wir dem Eingott auch in dem Buch der Hebräer. Mit dem Zusatz Eljon d. h. „der Höchste“ ist er der Gott des Melchisedek, des König-Priesters von Salem. „Und Melchisedek, König von Salem“, heisst es, „brachte heraus Brod

---

[1]) George Rawlinson, the five great monarchies of the ancient eastern world. Vol. I. p. 143 sq.

und Wein. Und er war Priester dem El Eljon. Und er segnete Abram (Abraham) und sprach: Gesegnet sei Abram vor dem El Eljon, dem Herrn des Himmels und der Erde. Und gepriesen sei der El Eljon, der eingeschlossen deine Feinde in deine Gewalt. Da gab Abram ihm den Zehnten von Allem!" El Eljon ist auch der Gott Bileams, des Sehers, des Freundes der polytheistischen Moabiter.[1]) Er ist eine Uebergangsgestalt, in der der Monotheismus in den Polytheismus hinüberspielt. Es ist an sich nicht wahrscheinlich, dass der Polytheismus mit einem vollständigen Abbrechen dem Monotheismus gefolgt wäre. Sondern, als die besondern Weltmächte sich loslösten und selbständig zu erstehen und zu agiren begannen, blieb der Eingott unter ihnen noch eine Zeitlang als „der Höchste", der Universale, sie alle unter sich Begreifende in Macht und Geltung. Eben dies ist auch der El der babylonischen Götterlisten, daher heisst er Vater der drei grossen Götter; und in diesem richtigen Gefühl lässt auch der Prophet Jesaias 14, 13 den König von Babylon, Nabukadonossar in seinem Uebermuth sich rühmen: „Gen Himmel steig' ich empor, über die Sterne des El setze ich meinen Thron, mache mich gleich dem Eljon."

Von vornherein jedoch scheint der Monotheismus das Natürliche und Geforderte, und widerspruchsvoll und schwer begreiflich der Polytheismus. Denn die Religion ist ja innere Entwicklung des Gemüths und Gemüthsinhalts, nicht das Product der verschiedenen sinnlichen Eindrücke, und das Gemüth, ganz der eignen Richtung folgend, kann nur von Einem Gott wissen, sowie die Vernunft als Princip nur das Eine, das Absolute kennt. Und da das Gemüth in der Urzeit und den Anfängen noch gar keinen Gegensatz, keine Verschiedenheit, kein Auseinandergehn der Tendenzen in sich hat und empfindet, sondern noch in völliger Unmittelbarkeit, noch völlig eins mit sich und mit dem All ist, wie soll es dazu kommen, eine Mehrheit der Götter wahrzunehmen?

Wie zuerst die Menschheit entstand, bevor die Völker, — die Sprache, bevor die Sprachen entstanden, so auch entstand vor den Religionen die Religion, die eine, allgemeine

---

[1]) Numeri 24, 16.

Religion, die keine Besonderheit und Verschiedenheit hatte, sondern nur den Einen Gott, den Gott für Alle und für das All kannte. Der Mensch lebte und wirkte anfangs zwar wohl mit allen Sinnen und Organen in der regen Fülle der Erscheinungen, aber mitten in dem vollen Lebensdrang derselben schloss sich ihm zugleich die innre Totalität, der leitende Zusammenhang auf, und aus diesem hervor erschien ihm die Gottheit als innre webende und ordnende Seele des Alls, als das in dem beständig regen Entstehn und Wachsen, in dem geordneten Gang des Lebens, der gesetzmässigen Verbindung aller verschiedenen Evolutionen, in dem Glanz und der Grösse der coelestischen und meteorischen Phenomene seine schöpferische Macht, seinen gesetzbestimmenden Willen und schliesslich auch sich selbst offenbarende und darstellende innre Subject der Natur. Mitten in dem Reichthum des mannigfaltigen und mannigfaltig wechselnden, zugleich aber in allem Wechsel geordnet zusammenhängenden Erscheinungslebens erfasste der Mensch die schaffende und waltende Gottheit; diese also war ihm nicht die leere abstracte, über dem concreten Erscheinungsleben schwebende, sondern die in diesem webende und es umfassende, seine verschiedenen Kräfte und Bildungsrichtungen in sich fassende Einheit; sie war keine innre aus sich selbst gewachsene Einheit, sondern eben die zusammenfassende Einheit aller schöpferischen und gestaltenden Naturmächte, diese unmittelbar in sich einschliessend und sich in ihnen unablässig specificirend — wesentlich also Alleinheit, Einheit der Form nach, dem Inhalt aber, den concreten Bestimmungen nach vielartig und in mannigfacher Richtung zersetzungsfähig. Dies drückt die Genesis dadurch aus, dass sie den Namen der Gottheit durch einen Plural gibt, und diesen mit dem Singular des Prädicats verbindet. Elohim und Elohim bara, das sind in der That solche Urweltsworte, die eine spätere Zeit, der sichtbar schon alles Verständniss für dieselben verloren gegangen ist, nicht ausklügeln kann.

So mitten im farbigen Leben der Natur stehend, sind alle bedeutenden Naturphenomene, sei es astrale meteorische oder elementarische, unmittelbare Handlungen oder Erscheinungen des Gottes. Er verbirgt sich im Dunkel der Nacht, unter dem Schatten der Wolke — im Sonnenglanz steigt

er über die Kuppen der Berge strahlend empor — im Blitz zerschlägt er die feindliche, den fruchtbringenden Regen zurückhaltende Spannung des Gewölks, und die donnernde Wolke erdröhnt von der Stimme seines Zorns. Bei den arischen und semitischen Völkern finden wir in allen wesentlichen Zügen übereinstimmend die Sage von einem Berg im Norden, der der Sitz der Götter und der Ort aller Herrlichkeiten ist. Diese Sage ist uns nicht nur deshalb wichtig, weil sie dazu behilflich ist, die Urheimath dieser Völker und wahrscheinlich des ganzen Menschengeschlechts mit einiger Sicherheit zu bestimmen, sondern auch weil sie ermöglicht, einen unmittelbaren Einblick in die religiösen Uranschauungen der Menschheit zu gewinnen. In Hinsicht der ersten Frage verweist sie uns nach Mittelasien und zwar nach der Gegend des Belurtagh und dem Hochland von Pamir. Wir werden später darauf zurückkommen. Der Götterberg begegnet uns bei den Indern, bei den Iraniern, bei den Phrygern, bei den Griechen und ebenso bei den Chaldäern und den Israeliten. Mit ihm in Verbindung erscheint in der Regel ein fabelhaftes Vogelwesen, welches als das Vehikel göttlicher Herablassung und Vergegenwärtigung gilt. Bei den Griechen ist es der Vogel Greif, der auf dem Götterberg das Gold hütet; in Aeschylos' „Prometheus" erscheint Okeanos auf einem Greif reitend. Bei den Indern ist er der Vogel Garuda, auf dem Vishnu reitet; bei den Iraniern der götterweise und urgewaltige Vogel Simurg. Die Chaldäer und Israeliten nennen ihn den Cherub, oder auch in der Mehrzahl Cherubim. Die Uebereinstimmung der verschiedenen Völker gestattet uns in der nachfolgenden aus verschiedenen Stellen der heiligen Schriften der Hebräer[1]) zusammengestellten Schilderung einen Reflex der religiösen Anschauungsweise der Urzeit zu sehn. „Im Norden, in der äussersten Mitternacht, da ist der Berg der Versammlung der Götter, unter flammenden Steinen wandelt dort der Cherub, wartend auf die Erscheinung Jahve's, den er herabtragen soll. Von Mitternacht, vom Wunderberg her erscheint Jahve, er neigt den Himmel und kommt herab, Wetterwolken unter seinen Füssen. Er fährt nieder auf dem

[1]) Jes. 14, 13. Ezech. 1, 4. 28, 14. Ψ. 18. —

Cherub, und fliegt und schwebt auf den Fittigen des Windes. Es wankt und bebt die Erde, und die Grundvesten der Berge erzittern; sie wanken, denn sein Zorn ist entbrannt. Er macht Finsterniss zu seiner Hülle, rings um sich zu seinem Zelt, Wasserdunkel aus dichtem Gewölk. Vom Glanz vor ihm flieht das Gewölk, und er donnert im Himmel und lässt seine Stimme erschallen, er sendet seine Pfeile und schiesst seine Blitze." Wir sehn, wie sinnlich das Alles gedacht ist. Wie die Menschen all ihr Leben noch allein in der Natur und Sinnlichkeit haben, so lebt und wirkt auch der Gott, dessen ganzes Wesen, Wirken und Erscheinen nur in der Natur ist, mitten unter ihnen und handelt und redet mit ihnen. Das an sich sinn- und zwecklose Lautwerden der Natur wird zur artikulirten Stimme, zur Sprache und Ansprache, und was dem Menschen sein Gewissen befiehlt, kommt ihm sogleich als Gebot von aussen entgegen. Ja wie dem Kind, das noch gar nicht scheidet und sich unterscheidet, sondern sein Gemüth und seine Träume unmittelbar in die Wirklichkeit hinausträgt und mit ihr verwebt, überhaupt alle Gegenstände sich personificiren und dramatisch reden und handeln, und die ganze Natur wie in der Fabel lebendig ist, so reden auch dem ersten Menschen selbst die Thiere in verständiger Sprache und menschlicher Zunge. Und diese Naivität der Anschauung musste sogar bei ihm noch von bedeutend grösserer Energie und Absorptionskraft sein, da ihm zunächst noch gar kein Anhalt gegeben war, durch den er zur Unterscheidung von Einbildung und Wirklichkeit hätte geführt werden können. Bei unsern Kindern sehen wir mehr nur die Tendenz als die Ausführung, da die Umgebung der Erwachsenen stets corrigirend einfällt. Eine solche Correctur ging den ersten Menschen natürlich ganz ab, sie mussten sich erst im Fortschritt der Entwicklung selber die Correctur zurichten. So also wandelte anfangs der Mensch im Garten der Natur nicht wie ein neugieriger Beobachter, sondern wie ein trunkner Visionär.

Es würde nun also unhistorisch und ganz unphilosophisch sein, wenn wir den ersten Menschen eine religiöse Anschauung von höherm geistigen Werth, vielleicht gar die vollkommne und wahre Religion selbst, zu der alles Folgende nur als Abfall, Zerstörung oder schlechtweg Wieder-

herstellung sich verhielte, zuschreiben, oder wenn wir von dem Monotheismus der Urzeit, sofern wir seine Grundzüge noch in der Religion der Israeliten historisch wiedererkennen, als von einer geistigen Religion reden und rühmen wollten. Das Geistige an diesem war nur die Form, diese Form der Absolutheit, der Alleinheit und Einzigkeit, der Inhalt ging in lauter sinnlichen Bestimmungen und Beziehungen auseinander. Aber auch jene trat anfangs noch nicht mit so entschiedener Bestimmtheit heraus, sondern war mit dem Inhalt noch unmittelbar verwebt. Erst als die polytheistische Bewegung begann, hob sie sich hervor, realisirte sich in bestimmter Weise als Subject ihres Inhalts, nahm ihn für sich als Eigenthum in Anspruch und behauptete sich in und mit diesem gegenüber dem Bestreben, seinen einzelnen und unterschiedenen Theilen besonderes selbständiges Leben zuzueignen, als die allein rechtmässige, weil allein vollgewaltige Gottheit. Da entstand der Name Jahve, der die absolute Souverainität und Urmacht, den Inhaber des Seins schlechthin ausdrückt, und trat, wie wir an diesem Punkte in dem Buch der Genesis finden, zu dem Gottesnamen Elohim determinirend hinzu.

Elohim leitet sich ebenfalls von dem Verbum אול „stark sein“ ab. Diese Grundbedeutung des Namens bestätigt das principiell physische Wesen des Gottes. Nirgends kommen in diesem Gott eigenthümlich sittliche Bestimmungen zum Ausdruck. Die schöpferische Allmacht, die unwiderstehliche Urkraft, der blendende Glanz der Majestät — kurz die blos äussere Unendlichkeit und Grösse, das sind die Momente, durch die er characterisirt ist. Er ist der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde, der im Himmel und aller Himmel Himmel thront, von da aus über die Erde waltet, auch herabsteigt, über die Erde hinschreitet im Wettergewölk dröhnenden Schrittes und blitzender Bewegung, in dessen Willkür alles Leben liegt, vor dessen Schelten die Bergesriesen, ja die Erde selbst in ihren Grundvesten erbebt. Er ist die herrschende Wesenheit der Natur in individualisirter Form, aber auch nichts mehr; substantiell erhebt ihn nichts über die Natur, er ist nur das individuell zusammengefasste Wesen aller Wirkungskräfte der Natur, so dass ihm gegenüber diese einzelnen Wirkungskräfte in ihrer Besonderheit ohne alle

Selbständigkeit, nur Mittel oder Einkleidungsformen seiner universalen Wirksamkeit sind. Sittliche Kategorien sind weder in Bezug auf ihn noch überhaupt irgendwie schon in den Gesichtskreis der Menschheit getreten; es ist hier noch gar kein Unterschied des Guten und Bösen, es ist hier noch im eigentlichsten Sinn alles noch „sehr gut“; denn alles ist ja noch der Einen Gottheit Werk oder Kleid, Figur oder Handlung. Und wie der Mensch nichts Uebles oder Böses ausser sich findet, ebensowenig in sich. Denn er lebt ja noch in unmittelbarer Einigkeit und Innigkeit mit der Natur und mit dem Gott in der Natur. Er wandelt vor ihm wie ein Kind in seines Vaters Garten, unter väterlicher Anweisung und Leitung, und so sich gehegt und fürgesorgt fühlend, empfindet er auch, wenn der Gott in der Wetterwolke majestätisch über die Erde dahinschreitet, weniger Furcht und Grauen, als Anbetung und Bewunderung. Dies idyllisch friedliche Lebensbild aber verändert sich sofort, sobald der Mensch den Trieb in sich fühlt, und dem Trieb nachgiebt, diesen Cirkel des natur- und gottinnigen Lebens zu verlassen, sich aus dem Vereinleben mit der Natur in die Gemeinschaft mit Seinesgleichen zurückzuziehn, den Weg der Civilisation zu betreten und zur Anbetung der in dieser wirksamen Principien überzugehn, oder auch wenn zwar in der Gemeinschaft mit der Natur verharrend, doch den verschiedenen besondern Factoren des Naturlebens selbständiges Leben zu geben, und als solchen ihnen seine Verehrung zu widmen. Dann ist die Unbefangenheit, die innre Lebenssicherheit verloren — der Mensch hat sich entzweit mit dem Grund seines Lebens, er fühlt sich nicht mehr getragen, gehegt, er fühlt sich als ein Ausgestossener, vom Fluche des Gottes Ausgetriebener. Derartig musste die Empfindung sein, die den Menschen in den Zeiten des Uebergangs beherrschte, da er im Uebergehn begriffen war aus dem Urverhältniss in die neuen veränderten Verhältnisse, aus dem Frieden des Paradieses in das bewegliche geschichtliche Leben. Einer innern Lust gehorchend, die ihn neue Bahnen suchen hiess, fühlte er sich gegen den Gott, der ihn bisher geleitet hatte, den sein Gefühl ihm immer noch als den Einzigen oder doch als den Höchsten, als den zeigte, der ihn in's Leben eingeführt hatte, der ihm sogleich beim ersten

Erwachen hoheitsvoll begegnet war, fühlte er sich gegen diesen Gott, den Uralten, schuldig. Die Unruhe, die ihm sein neues Streben, seine neuen Ziele brachten, fühlte er als Wirkungen des Fluchs, den sein strafbares Beginnen ihm zugezogen hatte. Er ward zum ersten Mal der Sünde, der Schuld und des göttlichen Gerichts, das sie herabzog, inne. Zum ersten Mal erschien ihm das Antlitz des Gottes verändert und er fürchtete sich; im Antlitz des Gottes, der bisher nur als Leben und Glück spendender Hort ihm erschienen war, lohte ihm zum ersten Mal die Gluth des Zornes auf; er veränderte sich ihm in den zornigen Gott, der für die Sünde Sühne verlangte, für die Verschuldung Strafe heischte. Die Sünde bestand hier eben in dem Heraustreten aus dem Lebenscirkel des in der Natur lebenden Einigen Gottes, in dem eigenwilligen Erheben, dem Aufsuchen eigner Wege, dem Nachtrachten neuer, eigner, ausserhalb der Natur liegender Ziele. Die Strafe, die Wirkung des göttlichen Fluchs, fand er in der Unruhe, der Mühseligkeit, den Kämpfen und mannigfachen Uebeln des Leibes und der Seele, die ihm sein neues Leben und Treiben brachte. Denn zunächst gerieth nun der Mensch, indem er den Weg der Civilisation betrat, in einen beständigen Kampf mit der Natur, mit den Elementen, die er sich unterwerfen und dienstbar machen will, mit dem wilden Gethier, das ihn bedrängt, mit der wuchernden Vegetationskraft, wie mit der seiner Anstrengungen spottenden Härte und Dürftigkeit des Bodens, und Mängel und Entbehrungen, Sorgen und Noth, Krankheiten und Schwächen, die das mit der Natur sympathische Leben des friedsamen Hirten nicht kennt, die nothwendige Folgen eines künstlichen, von der Natur getrennten Lebens sind, ergossen sich in übergrosser, ungewohnter, unvermutheter Menge über sein gebeugtes Haupt. Aber die Ursünde wie ein Drachennest brachte auch einen Haufen neuer schädlicher Triebe hervor, durch welche die naive Eintracht, in der er im Paradies mit Seinesgleichen lebte, zerstört wurde, und er mit Seinesgleichen in ein Verhältniss des Faustrechts, des Kampfes um's Dasein, der offnen Gewalt gerieth. Denn die Abgrenzung des Besitzes, die Bildung und Unterscheidung eines Eigenthums, welche eine Folge der Civilisationsbestrebungen ist, weckt die Begierde

auf, und die Begierde erweckt den Neid, den Hass, und alle bösartigen Leidenschaften, die zu Diebstahl und Betrug, zu Raub und Mord führen. Auch die andere Entwicklungsreihe, die, in der Gemeinschaft der Natur bleibend, indem sie den einzelnen Factoren des Naturlebens als solchen eignes Leben giebt, sie und die Natur zu Staffeln gebraucht, um der Fülle des Geistes inne zu werden, die Entwicklungsreihe der höhern humanen Cultur geht von der Scheidung des Eigenthums, der Begründung fester Besitzschranken aus. Aber wenn diese Scheidung die Begierde weckt, so führt das Wachsen der geistigen Culturmächte zugleich die Heilung mit sich, und durch Erkenntniss und Ueberwindung des Bösen gewinnt das Bewusstsein seine menschliche Erfüllung, seine höhere Vollendung. Im Gesichtspunct des Urgottes aber macht das keinen Unterschied. In diesem Gesichtspunct sind Barbaren und Hellenen in gleicher Verdammniss, und Apollon ist ihm wie Baal nur ein fluchwürdiger Götze und das Gehäuse von Dämonen. Vor ihm ist auch der Weg der Cultur ein Weg des Abfalls, der Empörung, eben nur seiner polytheistischen Grundlage und der eigenwilligen Bewegung wegen, aus der er hervorgeht; ob diese egoistisch, selbstsüchtig ist, ob sie, einem natürlichen, menschlich-natürlichen Triebe folgend, höhern idealen, selbstlosen Zielen zustrebt, sie ist in gleichem Masse verflucht; er will nur das todte unthätige Einerlei, und alle geschichtliche Bewegung, alle Entwicklung ist ihm verhasst.

Im Unterschied nun vom civilisirten Leben ist in jener Urzeit dagegen Alles Allen gemeinsam. Völlig in Einheit mit der Natur geht der Mensch mit keinem seiner Wünsche über das Gegenwärtige hinaus, und die Natur bringt allen seinen Bedürfnissen die Befriedigung unmittelbar entgegen. Sie ist reich genug für Alle, Alle haben an ihr den gleichen Antheil, sie ist das einzige Gut und ist Allen gemeinsam. Alle Empfindung ist hier noch eins mit der unmittelbaren Gegenwart. So bewegt sich das Leben in gleichen Kreisen; ohne Gegensatz, ohne Kampf ist es gelassen und stetig. Es ist hier noch keine Unruhe des Begehrens, aber auch kein Fortschritt, keine Entwicklung. Gleichsam embryonalisch liegt der Mensch im Schoos des allgemeinen Lebens umfangen; er greift nicht

thatendurstig aus den unmittelbar gegebenen Schranken seines Daseins heraus, er fühlt sich noch mit ihnen eins; ja es fehlt ihm überhaupt noch das Bewusstsein seiner gesonderten Individualität, das Gefühl seiner individuellen Freiheit; es sind hier noch keine Personen, keine Charactere, sondern Gattungswesen („Adam und Eva"). Des Menschen Leben ist noch gleichsam pflanzlicher Art; selbstlos ohne Thatendrang und Begehr ist er zwar schuldlos, aber nicht unschuldig; vom Bösen zwar unversucht, aber auch vom Guten nicht erweckt, die Figur des Guten zwar, weil ja selbstlos, begierdelos, aber ohne das Wesen und die Kraft des Guten.

Gewiss konnte der Mensch nur dann und da in der Natur erscheinen, wo dieselbe bereits zu einer gewissen Reife gediehen war, aber auch nur da, wo der Character der Natur des Orts ein dem Wesen des Menschen homogener, ein ihm sympathisch entgegenkommender war, so dass er nicht unmittelbar in den Kampf mit fremden Gewalten sich gestellt und auf fremde Zwecke sich hingelenkt fand. Sondern eine friedliche Gegend, und die ohne grosse Bemühung dem einfachsten Bedürfniss genugsame Befriedigung gewährte, nahm ihn auf.[1]) Finden wir doch jetzt noch Culturpflanzen wildwachsend. Z. B. in Australien Hafer, Weizen und eine der Hirse verwandte Gattung, woraus von Alters her die Ureinwohner sich Mehl und Kuchen bereitet haben. Auch in der Tiefebene zwischen Euphrat und Tigris wuchsen nach dem Zeugniss der Alten Weizen, Gerste, Linsen, Bohnen, Sesam wild empor; dazu noch die Datteln bringenden Palmen, Aepfel- und andere Fruchtbäume. Solcher Flora wird die Fauna entsprochen haben, wie es denn ja in Australien, wo die genannten Culturpflanzen wildwachsend gefunden werden, ebenfalls keine reissenden Thiere giebt. Mit unsern Hausthieren verwandte Arten werden es gewesen sein, welche die Urheimat der Menschen belebten. Denn zahme Thiere

---

[1]) Wir haben oben schon die Gegend des „Paradieses" oder der Urheimath der Menschheit geographisch bezeichnet. Wenn nun diese der idealen Beschreibung des Textes nicht völlig zu entsprechen schiene, so bleibt es doch möglich anzunehmen, dass die Natur der Gegend sich durch geologische und meteorologische Einwirkungen in etwas verändert habe.

sind nicht aus wilden gebändigte und gezähmte, sowenig wie Culturpflanzen solche, die der Mensch erst durch künstliche Zucht und Pflege nur erst des Gebrauchs fähig gemacht hat; sondern zahme Thiere sind von Natur zahme, d. h. von Natur sich dem Menschen anschliessend, schon gleich in seiner Begleitung auftretend, mit ihrer Entstehung an die seinige gebunden, erst im Umgang mit dem Menschen ihre Natur erfüllend. So mögen die ersten Menschen wohl ein friedliches Hirtenleben geführt haben, unter laubigem Dache ruhend, sich von Kräutern, Früchten und der Milch ihrer Heerden nährend, mit Blättern und Thierfellen sich bekleidend — ein stetiges gleichförmiges Leben, in völliger Einfalt der Natur, in friedlicher Genügsamkeit. Da war unter Einem Gott nur Eine Menschheit, und nur Eine Sprache redend. Es war das Paradies, das goldene Zeitalter. Zu diesem aber gibt es keine Rückkehr. Einmal verlassen, bleibt es auf immer verloren. Das Niveau des Bewusstseins ist nicht wiederzufinden, eben weil es ein von der Natur gegebenes, nicht durch Anstrengung hergestelltes war. Und jede Rückentwicklung ist nothwendig Degeneration. Nichts kann schlechtweg auf seine Anfänge zurückkehren; sowie es, um diese wiederzufinden, auf der Bahn des Fortschritts rückwärts drängt, beginnt es zu entarten. Der Mann kann nicht sich wieder zum Kinde machen, er wird durch solches Bemühen eben nur unmännlich, nur kindisch, die Carricatur des Kindlichen. Und die Umstände machen es nicht, sondern der Zustand des Bewusstseins. Die Anschauungen, die Bedürfnisse, die Tendenzen, welche die nothwendigen Folgen der Civilisation und Cultur sind, lassen sich nicht hinwegräumen und unterdrücken; sie folgen uns nach, auch wenn wir uns Lebensumstände herstellen, die den urgeschichtlichen ähnlich sind. Was hilft uns Gütergemeinschaft, was naturgemässes Leben, wenn der Trieb zu haben, sich anzueignen, Eigenthum zu bilden — der Trieb, sich individuell zu entwickeln und auszugestalten, seine Individualität geltend zu machen, zu herrschen, nicht getilgt werden kann — wenn ferner das Begehren noch rege bleibt nach Anstrengungen und Aufregungen, und diese abzuwechseln, die durch sie bewirkten Defecte auszufüllen mit den Exaltationen, welche vor Allem die aus einer mit Absicht und

Kunst hervorgerufenen Gährung erzeugten sogenannten geistigen Getränke hervorbringen? Alle diese Bedürfnisse und Begierden, in und mit den veränderten Umständen wirkend, werden zur Verwilderung führen; gelänge es aber, sie zu vergessen und zu tödten, so würde die Folge nur eine gänzliche Versumpfung des Bewusstseins, völlige Brutalisirung sein. Es gibt eben für alle die Mängel und Schmerzen, welche die Civilisation und Cultur mit sich führt, keine Heilung, als durch diejenigen Potenzen, welche ebenfalls die Cultur selbst zur Offenbarung und Wirksamkeit bringt, durch die geistigen Potenzen, die innre Lebensmacht des Sittlichen. Was unsre Pflicht ist, dasselbe ist unser Heil. Vergebens suchen wir uns der Selbstentsagung, der Selbstüberwindung, welche die Pflicht involvirt, durch künstlich ersonnene Wege äussrer Umständlichkeiten zu entziehen. Wir finden das Glück, das Heil und die Erlösung nur auf dem Wege, auf den wir durch eine Jahrtausende alte Entwicklung unsres Geschlechts einmal gestellt sind.

Ursprung und Wesen des Polytheismus und der Mythologie.

In der That aber, der Anfang des goldenen Zeitalters war auch der Anfang seines Verfliessens. Es war nicht so beschaffen, dass es beharren konnte. In todter Ruhe, im Indifferenzzustand verharrt kein Lebendiges. Es will thätig sein, will sich entwickeln, es strebt zu seinem Ziel, seinem natürlichen Ende, zu seiner Fülle und Erfüllung. So auch der Mensch ertrug nicht lange jene Enge und Leere, jene Gleichförmigkeit seiner ältesten Lebensumstände. Ihn drängte es, zu erleben und zu handeln, seine Kräfte zu üben, seine Fähigkeiten zu zeigen, die Breite der Welt einzunehmen, das in ihm und in der Welt Verborgene an das Licht zu ziehn. Eine tiefe innre Unruhe bemächtigte sich seiner. Aus den innersten Tiefen hervor ergriff es ihn mit erschütternder Be-

wegung, und riss Willen und Gedanken mit sich fort. Darum ergriff es ihn so mächtig, weil vor allem der Lebenstrieb seiner eigensten menschlichen Natur im Grunde wirkte. Vor Allem eine Wirkung der innern geistigen Potenz und Anlage des Menschen war diese neue Erregung. So beruht auf dieser der Drang der Individualität, sich hervorzuthun, sich zu constituiren und geltend zu machen, ihre Superiorität über die blinde Natur zu zeigen. Individualität und Persönlichkeit ist nur der Mensch in Folge seines geistigen Wesens zu entwickeln im Stande. Die Natur bringt es über Gattungs- und Artwesen nicht hinaus. Der Mensch ist überall fähig, sich zum Mittelpunkt eines weitern Lebenskreises zu machen, eigenartig auf denselben einzuwirken, ihn sich anzubilden, sein individuelles Gepräge ihm zu geben, ihn sich herrschend unterzuordnen und seine Mittel sich dienstbar zu machen. Ebenso der Trieb, seine Kräfte zu entwickeln, sich zu bilden, die Breite zu erforschen, aus der Enge in die Weite, aus der Gleichheit in die Fülle und Mannigfaltigkeit auszugehn. Das ist eben der Geist, der in's Grosse und Volle, aus dem Abstracten in's Concrete, aus dem Indifferenten in's Mannigfache drängt, sich sein Leben dramatisch exponiren will. Schliesslich wirkt auch unbewusst das erwachende Verlangen ein, sich die bisher noch völlig latenten geistigen Elemente seines Wesens zu vergegenwärtigen, sie in's Bewusstsein zu erheben und in diesem auszulegen. Der bisherige actuelle Inhalt des Bewusstseins, nur aus dem äussern sinnlichen Erscheinungsleben gebildet, genügt dem Menschen nicht mehr — es verlangt ihn nach höherer Erfüllung, die innre geistige Anlage treibt zu ihrer Ausführung, die Form des Geistes, in der der Mensch steht und durch die er empfindet und handelt, sucht ihren eigenthümlichen hinter ihr in sich verschlossenen Inhalt. Diese ganze Bewegung, sieht man, geht also auf einen Wechsel der innern Gemüthsbedingtheit und -bestimmtheit aus, und ihr weitrer Effect muss eine Veränderung der religiösen Anschauungen sein. Der Mensch wendet sich von dem alten Gott seiner Anfänge ab und eilt neuen Göttern entgegen. Jener tritt mehr und mehr in den Hintergrund, sein Bild verblasst und schwindet schliesslich ganz.

In ihren ersten Anfängen jedoch konnte die Bewegung

noch keine bestimmte Richtung angenommen, keinen bestimmten Character in sich entwickelt haben. Sie ergab sich Anfangs nur als eine ziel- und gestaltlose Unruhe und Aufregung. Diese, wie sie den Menschen aus der Einförmigkeit des paradiesischen Lebens in wilde unbekannte Fernen hinaustrieb, prägte ebenso seinem Gemüth eine gewisse Excentricität, eine Neigung gegen das erscheinende Mannigfaltige ein und entfernte es von dem Alleinen, in dem es bisher verschlossen und gebunden war. Da die Bewegung noch durchaus ohne bestimmte innre Tendenz ist, erscheinen ihm auch noch keine völlig, keine dem Wesen nach neue religiöse Potenzen. Sondern es sind eben nur dieselben Differenzen, die in dem Urgott als unter ihre geistige Einheit unmittelbar zusammengefasst sind, diese sind es, die sich ihm nun gesondert hervorheben, und für sich in ihrer Besonderheit göttliches Leben und eigene Initiative annehmen. Und da die ganze Verfassung des Gemüths eine solche des Uebergangs ist, die daher so zu sagen zur Hälfte von neuen noch unbekannten und ungewissen Zielen gezogen, zur Hälfte aber von dem, wovon der Mensch ausgeht, gehalten wird, so bleibt in jenen Differenzen auch noch etwas von dem Anfang und Ausgang zurück; sie fahren nicht sogleich haltlos auseinander, das Bild, die Wirkung des Urgottes bleibt noch in ihnen, und es ist eben nun nur statt der die Verschiedenheit in und unter sich zusammenfassenden und regierenden Einheit, statt dieser ist es zwar die Vielheit, die Verschiedenheit und Bewegung, aber die geordnete Verschiedenheit und Bewegung und die Ordnung, die abstracte Weltregel selbst, die das Gemüth gefangen nehmen. Ebenso entspricht es einem Uebergangszustand, dass anfangs über und mit den verschiedenen göttlichen Mächten der monotheistische Urgott sich noch als der höchste Gott erhält, als der Gott, der das Ganze representirt, wenn die andern Götter nur in den einzelnen Theilen wirken. Wir erkannten ihn in dieser Stellung in dem El Eljon der Genesis. Zuletzt aber muss er doch untergehn und verschwinden, und die göttliche Potenz bindet sich völlig an die einzelnen Besonderheiten.

Die eigentliche innre Natur des Urgottes war doch transcendent d. h. astral; über der Erde, im Himmel und

aller Himmel Himmel hatte er seine Wohnung und sein Wesen; um auf der Erde sich zu manifestiren, musste er vom Himmel herniedersteigen; alles Meteorische und Terrestrische war nicht er selbst, sondern nur seine Erscheinungs- und Thätigkeitsform oder seine Schöpfung, sein Werk. Diejenigen Besonderheiten, welche also nun dem Menschen eigne selbständige Bedeutung, selbständiges göttliches Leben annahmen, waren somit die kosmischen und astralen, Himmel und Erde, Sonne, Gestirne und Planeten, eben die, welche sich dem Wesen des Urgottes anschlossen, da ja die andern der meteorischen und terrestrischen Processe für das menschliche Gemüth nur äusserliche und sekundäre, keine principielle Bedeutung hatten. So ergab sich ihm eine Religionsanschauung, die, wenn auch die ursprüngliche schon einen entschieden sinnlichen Inhalt hatte, doch noch beträchtlich niedriger stand als jene. Denn das geistige Band, das den sinnlichen Inhalt zusammenhielt und ihm dadurch eine höhere Tendenz einprägte, wurde hier wesentlich gelockert; es wurde aus der selbständigen regierenden Mitte, in der es anfangs fixirt war, herausgenommen und lediglich in ein Verhältniss der Gegenseitigkeit übertragen; die feste innre Einheit des Absoluten wurde in blosse Beziehungen aufgelöst, und die geistige Anschauungsform fügte sich dem Eindruck der sinnlichen Mannigfaltigkeit. An die Stelle der All-Einheit des Absoluten trat die in dem Himmel und den Weltkörpern waltende Weltregel, welche der blosse körperlose Schatten von jener ist. So musste der Mensch erst herabsteigen, ehe er sich erheben — er musste sich zerstreuen, ehe er sich vertiefen konnte. Dass aber in der That der Anfang aller Vielgötterei der Himmel- und Gestirndienst oder Zabismus ist, davon haben wir schon im vorigen Capitel gesehn, dass es sich zweifellos herausstellt, wenn wir die verschiedenen polytheistischen Systeme auf ihre geschichtlichen Voraussetzungen verfolgen. Im Besondern aber wird es durch die Erklärung der hebräischen Bücher constatirt, in denen sich die Urzeit und ihre Erfahrungen spiegeln. Denn eben derselbe Gott, der nur eine Fortbildung des Urgottes ist, lässt dort Deuter. 4, 15 ff. entbieten: „Seid sehr auf eurer Hut um eurer Seelen willen, dass ihr nicht ausartet und euch machet

ein Bild, Abbild irgend einer Götzengestalt, die Form eines Männlichen oder Weiblichen, die Form irgend eines Thiers. Und dass du nicht erhebst deine Augen zum Himmel und sehest die Sonne und den Mond und die Sterne, all das Heer des Himmels, und verleitet werdest und dich vor ihnen bückest und ihnen dienest — die Jahve dein Gott zugetheilt hat all den (dem Polytheismus ergebenen) Völkern unter dem Himmel."

Der Polytheismus ist in dieser seiner ersten Erscheinung eigentlich noch völlig indifferent und principlos; die herrschende Einheit ist zurückgetreten, die in ihr zusammengefasste Mehrheit herausgesetzt, aber wie die Einheit nur eine formale war, ebenso ist auch nun die Mehrheit nur eine der Form, der Zahl und Erscheinung, keine individualisirte, und es sind in ihr und in ihren Verhältnissen auf keine Weise schon bestimmte moralische Tendenzen zum Ausdruck gebracht, so dass nun in diesem Polytheismus für die folgende Entwicklung eben nur der Rahmen oder das Skelett gegeben ist. Denn es ist ja die innre Bewegung, aus der derselbe resultirt, an sich selber auch ziellos, und von keinem bestimmten Princip geführt; sie ist eben nur ganz unbestimmt centrifugal, von der Mitte, der All-Einheit, die das Gemüth in gleichförmiger Ruhe gebunden hielt, von dieser wegdrängend, und nun in Folge davon den gesonderten Differenzen, dem sinnlichen Anblick, in dem die Differenzen gesondert hervortreten und sich eindrucksvoll herausheben, anheimfallend, und sie macht sich soweit ganz nur als blinde Neubegier, Verlangen nach Wechsel, als Ungenügsamkeit, unstetes Begehren, blinder planloser Fortschritts- und Freiheitsdrang fühlbar. Aus dieser leeren Spannung heraus sollte nun erst das Gemüth sich wieder sammeln und sich substantiell erregen, um zu einer bestimmten Entwicklung zu gelangen. Ebensowohl konnte es aber in seiner Ungebundenheit sich gefallen, und in seiner excentrischen Bewegung fortschreitend auch die letzten innern Fesseln abstreifen, die es noch von seinem Urstand her bewahrt hatte; womit es dann völlig in haltlose Zerfahrenheit verfiele, gänzlich in sinnliche Bezüge aufginge, und seiner geistigen Anlage jede Activität nehmend sich aller organischen Anknüpfung für höhere Entwicklung

beraubte. Darin wird der wahrhaft kritische Character dieser Epoche offenbar. Es handelte sich in ihr nach dem Schlummer- und Embryonenzustand der Urzeit recht eigentlich um die Entscheidung über Leben und Tod. Denn das Leben ist im Geist, die Sinnlichkeit ist der Tod. Die Culturvölker gingen den Weg des Lebens, alle übrigen aber den Weg des Todes. Und wenn ein Gott ist, der um das Schicksal seiner Menschenkinder besorgt und selbst ihre Geschicke zu führen gesonnen ist, so lässt sich denken, dass er ungern und widerwillig sie in diese Krisis hineintreiben sah, deren Gefahren und Katastrophen sie, seiner Führung sich überlassend, sich erspart haben würden.

Der Urgott hatte im Himmel gewohnt und vom Himmel herab über die Erde und auf der Erde gewaltet. Indem nun das Gemüth das geistige Band, das Band der Einheit, sprengte, gewann wie gesagt und wie es auch die oben angeführten Worte des hebräischen Buches treffend zeichnen, der sinnliche Anblick vorwiegenden Einfluss, und die gesonderten Theile der Erscheinung zogen die Potenz der Göttlichkeit an sich. Hatte der Allgott der Urzeit im Himmel gewohnt, so ward nun seine Wohnung, der Himmel selbst die herrschende Gottheit, der zeugende Vater aller Dinge — die Gestirne und Planeten seine selbständigen Hilfsorgane, die Erde die gebärende Mutter. Indem aber ferner der Himmel in seiner leeren Unendlichkeit und strengen Erhabenheit, und die in ihm waltende, an sich völlig abstracte und generelle Regel seiner Periodicitäten die höchste göttliche Gewalt erhielten, so entwickelte sich dadurch in dieser Religion ein Grundzug entschiedener Abstractheit, wie er im Urmonotheismus keineswegs schon zur Wirkung kommen konnte. Die herrschende Gottheit trat nicht mehr dem Menschen sinnlich leibhaft nahe, sie vergegenwärtigte, verleiblichte sich ihm nicht mehr in seinem Wohnplatz, sondern blieb ihm in ewiger Ferne und Transcendenz, nur von oben und von aussen her auf die Erde wirkend; sie manifestirte sich nicht mehr in eindrucksvoller beweglicher Erscheinung, sondern die Form ihrer Wirksamkeit war der starre Knochenbau und Mechanismus einer generellen, alle Individualisation ausschliessenden, alle Individualität nivellirenden Regel. Die

Stimmung des Gemüths wurde hier daher eine vorherrschend nüchterne, ich möchte sagen: verstandesmässige. Und wenn der Mensch mit dieser Religionsanschauung in civilisirte Lebensformen eintrat, so musste sich ebenso alsbald eine virtuose Ausbildung der theoretischen wie practischen Verstandesfähigkeiten ergeben, als eine rationalistische Denkart mit aller der Stupidität und Halsstarrigkeit, die einer solchen eigen zu sein pflegt, entwickeln. Dies wird uns vor Allem deutlich, wenn wir den Glauben und den Nationalcharacter der Chinesen und beide in ihrem innern Zusammenhang betrachten. Und ebendaher auch das Folgende. Denn das Bedürfniss, Göttliches sich nahe und fasslich, und es sich unmittelbar im Verhältniss zum Menschen thätig zu haben, liess sich doch nicht unterdrücken. So schuf sich der Mensch alsbald einen Ersatz in den Geistern, mit denen er Wald und Busch, Hügel und Fluss anfüllte, vor Allem aber in den Geistern der verstorbenen Väter und Ahnen, die den Lebenden noch mannigfach fördernd oder schadend begleiten sollten. Namentlich das Letztre ist ein Glaube, der ebenso uralt als allgemein ist, und dessen Ursprung wir eben nirgend anderswo als hier zu suchen haben. Denn in seinem Urstand und unter dem Einen Gott hat der Mensch so wenig eine Vorstellung von der Unsterblichkeit, als von der Sterblichkeit und dem Sterben. Er sinkt hin und wird zu seinen Vätern versammelt, wie ein welkes Blatt vom Baume fällt und in den Schoos der Natur zurückkehrt. Wenn der Mensch dagegen seine Freiheit sucht und anfängt sich seiner Subjectivität nach zu unterscheiden, wenn er nicht mehr nur sich mit der Natur lebend und hervorgehend, sondern sie auch gegen sich, und was das in der Natur waltende Göttliche betrifft, sich nicht mehr in demselben, sondern es nur über sich fühlt, so wird er auch anfangen auf sich und seine Zustände zu reflectiren und den Tod einigermassen als einen gewaltsamen Abschluss seiner unmittelbaren sinnlichen Existenz und Thätigkeit zu empfinden. Ebenso aber auch werden, wenn er sich und seine gegenwärtigen Zustände betrachtet, in Folge der Wildheit und Einsamkeit seiner Naturumgebung wie nicht minder der naiven Rohheit seiner Anschauung die magischen Phenomene, die Phenomene seines unter diesen

Verhältnissen auch leicht in das Wachen hinüberspielenden Traumlebens einen besondern Eindruck auf ihn machen, und wenn er nun in diesen ein Sein und Bewegen erkennt, das von der Mechanik der sinnlichen Existenz unabhängig ist, so wird sich ihm dadurch die Idee einer Art Fortexistenz nach dem Tode, und ebenso die Vorstellung ihn umgebender und mit seinem Schicksal beschäftigter spiritueller und dämonischer Potenzen vermitteln.

Doch hat diese Religion, der Zabismus, noch wesentliche Characterzüge des Urmonotheismus in sich behalten, und das sind eben die innern Fesseln des Gemüths, welche, wie wir sagten, der Mensch im Anfang nach seiner Flucht aus dem Paradies noch an sich bewahrt hat. Denn so ist in ihr die Mehrheit noch eine mehr formale, als wesentliche und eigenthümliche, die Götter sind noch gar nicht personificirt und individualisirt, sie haben, wie Herodot von den ältesten eben zabischen Göttern der Ureinwohner Griechenlands sagt, weder Namen noch Beinamen d. h. weder Persönlichkeit, noch persönlich individuelle Characteristik, sondern durchaus unentschieden und völlig generell fliessen sie in einander über und ergänzen sich gegenseitig zur Allheit. Daher auch der Gottesdienst bildlos, im freien Umkreis der Natur dargebracht, aufs Höchste in den Sendlingen des Himmels, den Meteorsteinen, sich die Gottheiten solcher Ferne nahebringend und ein Geweihtes derselben, eine Ausgeburt ihrer innern Natur verehrend. Auch wird ja hier durch gänzliche Unterordnung der übrigen unter den Himmel, der allein die Initiative hat, die Einheit gewissermassen wiederhergestellt. Und war es im Urmonotheismus die Einheit im Wechsel, so ist nun die Einheit des Wechsels das Schwermoment der Göttlichkeit. Und grade darin in dieser Gebundenheit des Gemüths an eine wenn auch äussre Gesetzlichkeit, die gleichsam für den letzten Abglanz des verlornen geistigen Bandes angesehn werden kann, darin liegt noch die grösste Bedeutung. Solange das Gemüth noch sich in diesen Schranken fühlt, bleibt es von völliger Zersetzung bewahrt. Wenn aber, ohne dass das Gemüth für die Form des Geistes substantielle geistige Anregungen eingetauscht hat, das Bild des Himmelsgottes und der Welt-

regel, durch die jener regiert, ihm verblasst oder entschwunden ist, dann ist allerdings keine Rettung mehr, sondern es ist völliger Zerfahrenheit, völliger Verfinsterung unrettbar verfallen.

Indem aber nun die Menschheit von dem Einen Gott abfällt, und, ihre innre geistige Mitte verlassend, den Differenzen des sinnlichen Erscheinungslebens anheimfällt, verliert sie auch die Einheit und Gemeinsamkeit, die sie in jenem auch unter sich selbst hatte. Ihre angebornen natürlichen Differenzen treten hervor und beginnen sich einseitig zu entwickeln. Es scheidet sich die Menschheit in Racen und die Racen in ihre Stämme. Und so verwirrt sich auch die Sprache. Jede Race, jeder Stamm geht seiner eignen natürlichen Anlage nach, und diese ausführend, bilden sich ihm eigenthümliche Gesichtspuncte der Weltauffassung und in Folge dessen eine eigne von denen andrer verschiedene Sprache aus. So also nun die Verschiedenheit der Sprachen, nachdem vorher nur Eine Menschheit und Eine Sprache war. Die Lebensart ferner wird nun auch eine andre, beweglich, wechselnd, umherschweifend, kämpfend. Der Hirt wird Nomade, der stille Bewohner der Thäler schweift hinaus durch die Steppen und Wüsten, durch Berge und Wälder, er wird Wanderhirt, auch Jäger und Fischer. Wie die Gestirne ewig kreisen, so wird auch das Menschen Leben ein ruheloses, ruhelos wanderndes, ohne feste Bleibstätten, ohne Heimath; aber dieselben Gestirne, die ihn so ruhelos umführen, die prägen auch seinen Bewegungen die Gesetzlichkeit ein, die ihren Umlauf regiert. Nach ihrem Stand bestimmen sich seine Wanderungen und Einrichtungen, und in der grossen Leere oder Verworrenheit der wilden Natur sind sie die Führer, zu denen er hinaufblickt, die seinen Wegen die Richtung, den Pfad weisen. Nichts ist ihm eigner als die Beobachtung des gestirnten Himmels, er ist da so und mehr zu Hause, wie auf der Erde, seinem Wohnplatz, und die Astronomie ist somit die älteste Wissenschaft, sowie die Musik, als gleichsam der Gemüthsreflex der Arithmetik des Himmels, die älteste Kunst ist. Noch hat ferner der Mensch nicht Quellen eigner, humaner Bildung gefunden; er fängt nur eben an, sich subjectiv von der innern Gemeinsamkeit des Naturlebens

loszulösen; substantiell dagegen ist er in dieselbe noch völlig verflochten. So lebt er denn auch noch zum grössten Theile nach Weise der Natur in der Gemeinschaft der Lebensmittel. Die Viehweiden, die Ackerländer, die flüchtig für die Bedürfnisse eines Sommers bebaut werden, um dann im nächsten Jahr mit andern in andern Gegenden vertauscht zu werden, sind Allen gemeinsam. Ebenso die gesellschaftlichen Formen bilden sich hier nach den Stufen der Natur, den Verhältnissen der physischen Abstammung, und die kosmische Ordnung ist das Urbild und Princip der socialen. Sowie dem Himmel als dem Erzeuger und Regenten aller Dinge die höchste und bedingungslose Souverainität einwohnt, so ist auch unter den Menschen der erste und älteste Erzeuger der unbeschränkte Herr und Gebieter, und gilt zugleich als der principielle Inhaber aller Lebens- und Bildungsbestimmungen, die sich in den von ihm generativ Dependirenden auslegen, seine Individualität gibt den Typus, in dem sich jene entwickeln, er ist dieser Gesammtheit eigenthümlicher Representant, ja die eigentliche Persönlichkeit derselben, derjenige, der eigentlich den Namen hat, und in dem, wenn er genannt wird, alle Uebrigen zugleich ohne Weitres mitgenannt und einbegriffen sind. Wer dann zuerst den Mutterleib erschliesst, der Erstgeborne, gilt als am Vaterrecht participirend und tritt in Vaterrechte ein, ebenso wie er auch als Representant der ganzen Fortpflanzung, des ganzen Zusammenhangs der Generation angesehn wird. Das Weib steht in einem unbedingten Dienstverhältniss, es gleicht der Erde, die den Zeugungen des Himmels nur als Materie und Gehäuse unterliegt. Regel ist Vielweiberei wie in der Natur. Die Verbindung der Geschlechter wird lediglich als ein physisches Verhältniss betrachtet. Jedes grössere Ganze bildet sich aus der Familie heraus. Es ist das Geschlecht, weiter der Stamm. Das Haupt des Stammes ist der Aelteste der ältesten Familie, der Patriarch; derselbe nimmt im Stamm dieselbe Macht und Würde ein, die der Vater in der Familie hat. Daher hat auch im Stamm eigentlich nur der Patriarch selbständige Individualität; die übrigen Glieder verhalten sich zu ihm nur als einzelne Wiederholungen wie die einzelnen Zweige eines Baumes zum Grundtrieb desselben.

In der That ist hier Einer wie der Andre, Alle sind nach Einem Typus, der im Patriarchen ist. Daher erklärt sich, wie in der „Genesis“ stets nur von einzelnen Personen und ihren nächsten Angehörigen die Rede sein kann, während doch überall grössre Stämme zu verstehn sind. So konnte Abraham doch wohl nur an der Spitze einer zahlreichen Stammesgenossenschaft den Heeren des Königs von Elam und seiner Verbündeten und Vasallen entgegenzutreten wagen. Zwischen den einzelnen Stämmen sodann ist kein verknüpfendes Band. Sie stehn von vornherein mit einander auf dem Kriegfuss und in jenem Kampf um das Dasein, von dem die ganze Natur angefüllt ist. Gemeinsame Institutionen oder Principien, welche die Beziehungen verschiedener Stämme zu einander dauernd und in versöhnendem Sinne ordnen, gibt es nicht. Nur durch zeitweilige Verträge, deren Dauer und bindende Kraft allein in den vertragschliessenden Personen liegt, kommt zwischen ihnen ein vorübergehendes Verhältniss zu Stande. Das Recht ist theils Ausfluss der patriarchalischen Obergewalt, Beschluss und Verfügung des Patriarchen und daher auf den Umfang des besondern Stammes eingeschränkt, theils ist es Function des einzelnen Individuums. Eben dieses, in seinem Recht verletzt, führt auch die Reaction des Rechts, statt der Strafe tritt hier die Rache ein; und so sind hier die physischen Bedingungen bestimmend, dass auch Schuld und Rache sich dem Gesichtspunct der Generation unterordnen und sich demgemäss fortpflanzen und forterben. Nicht nur der Schuldige, sondern auch dessen Angehörige, Weiber, Kinder und Kindeskinder haben die Schuld zu büssen. Nur ein verklärender Zug mischt sich bei, die Heiligkeit des Gastrechts. Wer unter das Dach des Zeltes und in die Gemeinschaft der Feuerstätte und der Mahlzeit getreten ist, der ist dadurch vorübergehend als Glied in die Familiengemeinschaft aufgenommen, und jeder Hass muss so lange schweigen, als der Gast in diesem Zirkel verweilt. Es ist die erste Blüthe der Humanität, aber auch diese erscheint noch ganz durch äussre Umstände bedingt, als directe Folge derselben und in keiner Hinsicht als freie Erhebung des Gemüths.

Der Zabismus ist an sich nur Uebergangsstufe, ein Ver-

harren in ihm ist nicht gegeben. Zwei Wege liegen nun zunächst offen. Im zügellosen Freiheitsstreben kann der Mensch auch die letzten Fesseln sprengen, welche in der Verehrung der heiligen Ordnung des Kosmos noch mit einem Abglanz geistiger Auffassung sein Gemüth verklären, und ihm Haltung und Würde geben. Die grossen Götter des Zabismus verlieren nun alle lebendige Wirksamkeit, die ganze Anschauung der ordnenden Weltmächte und des Kosmos als des harmonisch geordneten All verblasst und schwindet, und das Gemüth fällt der Bestimmung des zufälligen sinnlichen Erscheinungswechsels anheim. Das ist der Weg, den die Schwärme der schwarzen und rothen Racen heruntertrieben. Die Religion (wenn der Name hier erlaubt ist) dieser wilden Völker ist das Product der sinnlichen Affectionen und der durch diese erregten sinnlichen Einbildungskraft. Wenn ein Schatten sich unruhig über das Auge des ruhenden Hundes hin- und herbewegt, so wird er ängstlich und schleicht sich aus dem Wege. Der Mensch fängt an zu reflectiren und schreibt solche zufällige Störungen der Wirkung verborgener, willkürlich wirkender Mächte zu. Alle Anlage zur Menschlichkeit ist hier verschüttet und begraben. Der Mensch nähert sich dem Thier, nur durch Reflexion und mannigfache Accomodationsfähigkeit ihm überlegen.

Der andre Weg ist der, wenn sich geistiges Bedürfniss erregt und neue eigenthümliche Entwickelungen hervorruft. Es kann aber das geistige Bedürfniss einmal ein lediglich subjectives sein. In diesem Fall läuft die Entwicklung, die es hervorruft, allein auf die äusserliche Bildung der technischen und politischen Civilisation hinaus. Der Mensch zieht sich aus dem Lebenskreis der Natur zurück, gibt sich in ein äusserliches abstractes Verhältniss gegen dieselbe, verbindet sich einseitig zum Zusammenleben mit Seinesgleichen, verschliesst sich in Häuser von Stein, in mauerumzirkte Städte zum Schutz gegen wilde Thiere und nomadisirende räuberische Horden, welche mit einem tiefen instinctiven Hass gegen feste Niederlassungen diese beständig mit Zerstörung, Mord und Brand bedrohn. In seinem separirten Leben den aparten Zwecken desselben die Kräfte und Elemente der Natur zu Dienste fügend, bildet er sich

aus ihnen eine neue künstliche Natur, mit der er sich umgibt und durch die er lebt. Das Band, durch das hier die Gemeinschaft unter den Menschen geknüpft ist, ist einerseits die Noth und das Selbstinteresse, andrerseits die Uebermacht einzelner Familien und Personen — es ist durchaus mechanisch ohne innre Bindekraft. Der Mensch hat sich somit hier zu wesentlich höheren Bestimmungen nicht erhoben, sondern seine älteren Lebensbedingungen sind nur in eine andre abstracte und künstliche, eine nur der Form nach höhere Art übertragen worden. Daher verändert sich auch der Götterhimmel nicht wesentlich, die alten zabischen Götter behalten zunächst noch ihren Thron und nehmen nur etwa einige neue secundäre Beziehungen in sich auf, andre neue Götter gesellen sich zu ihnen, welche die Potenzen der Civilisation, die Künste der Technik und Politik representiren.

Der Weg zum Heil öffnet sich nur da, wo das Bedürfniss ein substantiell geistiges ist. Hier entstehn die eigentlich mythologischen oder Cultur-Religionen d. h. diejenigen, welche nicht die rohen Naturtheile und ihr Gesammtleben, noch auch die Potenzen des blos äusserlichen nur auf die Constructionen des abstracten Intellects gegründeten Staats- und Bildungslebens verehren, sondern welche allerdings aus der Gemeinschaft mit der Natur herauswachsend doch in das Naturleben und seine besondern Factoren eine positiv geistige, eine ideale und sittliche Beziehung einschliessen — deren Götter nicht in der äussern Realität und Erscheinung, sondern eben in jenem idealen Sinn Verhältniss und Gepräge ihr Wesen haben und dadurch im Gemüth als göttliche Gestalten sich bewähren. Hier also beginnt zugleich die Entwicklung der Cultur d. h. im Unterschied von der blos technischen und politischen Civilisation die Entwicklung der idealen, der sittlichen und ästhetischen Bildungstypen. Von Anfang nun ist noch nichts substantiell Geistiges d. h. Ethisches, Ideales actuell, aller Inhalt des Gemüths ist sinnlich und wird nur in geistiger Form dargestellt. Die substantiell geistigen Bestimmungen daher, welche im Gemüth schlummern, bedürfen, um sich hervorzuthun, eines längern Entwicklungslaufs, und zwar wird sich ihre Entwicklung auf solche Art bewerkstelligen, dass sie anfangs dem ursprünglichen eingebornen nemlich sinnlichen

Inhalt des Gemüths sich einschliessen, und diesem nur eine ihnen entsprechende höhre Richtung und Beziehung geben — alsdann aber diesen in sich, sich in ihm mehr und mehr steigern, bis die Puppenhülle immer dünner durchscheinender, und schliesslich gesprengt und das Natürliche als blosses äussres Medium des Geistigen erkannt wird.

Sowie nun dies neue Element im Gemüth aufgeregt ist, so beginnt es zu wirken, sich zu entwickeln, sich auszubreiten und fortzuschreiten. Gleich einem Gewächs nimmt es zu und bildet sich aus, auf eine gewissermassen naturnothwendige Weise treibt es sich durch verschiedene gegenseitig gesteigerte Phasen. Denn es ist ja nicht an die freie Bestimmung einer Persönlickeit geknüpft, sondern lediglich substantieller Bildungsgehalt; es ist nicht ein in die Persönlichkeit Begriffenes, von ihr Abhängiges, sondern ein der Persönlichkeit Vorausgehendes, der Bildungstoff der Persönlichkeit, aus dem diese überall sich erst gestalten soll. Die wesentlichen Formen und Typen, in denen es sich darstellt, sind seine eignen, sind die durch seine eignen innern Bestimmungen in Verbindung mit den vermittelnden realen Verhältnissen geforderten. So treibt es sich fort, von einem Volk zum andern übergehend, bis es dasjenige Volk erreicht hat, in dem es seine Entwicklung auf die höchste Stufe und zu ihrem natürlichen Ende bringen kann. Die Urheimath der Menschheit ist im Herzen Asiens. Von da wandert sie aus nach allen Weltgegenden. Aber nur die nach Westen Ausgewanderten und sich von Vorderasien an neben und nach einander gruppirenden Völker sind die Träger der Culturentwicklung. Die erste Etappe sozusagen ist Chaldäa, das am weitesten östlich liegt; dann folgt Phönizien; darauf die kleinasiatischen Völker, deren Gesammtleistung sich in Phrygien gipfelt; nach Phrygien oder diesem parallel Aegypten; endlich Hellas. Die Entwicklung, indem sie das nächste Volk ergreift, kann in ihm nicht sogleich alle Stufen durchmessen und das Ziel erreichen; sondern sie vermag anfangs nur eine untre Stufe auszufüllen, in der zunächst nun erst das vollkommne Ganze gefunden wird, und die daher in allen Beziehungen fertig ausgebildet wird; dann in einem andern Volk ergibt sich diese Stufe nun nur als Uebergang zur nächsten höhern, sofern sie sich in

diesem auslegt wesentlich durch Anregung und unter Anleitung des ersten Volks, und so fort, bis das Endziel eingenommen werden kann. Die Stufen sind gleichfalls im Wesentlichen vorherbestimmte und nothwendige, und wenn ein Volk die höhern erreichen soll, so muss es unbedingt die vorhergehenden an sich selber erlebt haben. Aber es ist nicht nothwendig, dass sie auch in allen secundären Bestimmungen sich bei allen Völkern, welche dieselbe Stufe mit einander durchleben, völlig gleichartig entwickeln. Vielmehr hier ergeben sich überall Verschiedenheiten, und darauf beruht ebensosehr wie auf dem Unterschied der Stufe, die jedes Volk schliesslich erreicht und mit der es für sich abschliesst, zunächst die verschiedene Individualität der Völker. Von der Einheit ist nur Eine Auffassung, von der specificirten Mehrheit aber verschiedene. Denn das so Unterschiedene kann in verschiedene Verhältnisse unter sich eintreten, und somit, wenn auch in seinen wesentlichen Formen gleichartig, doch in seinen einzelnen Entwicklungen sich verschieden darstellen. Ja man kann sagen, dass es zum Wesen des so Unterschiedenen gehört, seine Unterschiedlichkeit auch durch Verschiedenheit der Bezüge auszuführen. Dadurch also entwickeln sich im Körper der Menschheit bei aller generellen Gemeinsamkeit doch im Besondern auch wieder verschiedene Lebens- und Bildungsrichtungen, die für sich geschlossene Lebenskreise bilden und zu einer eigenartigen abgesonderten Entwicklung führen. Noch mehr aber, wenn die Götter eines Volkes eigenthümlich von denen anderer verschieden sind, und wenn in ihnen die Principien dargestellt sind, durch welche die eigenthümliche Entwicklung des Volks, der Volkscharacter und Volksbestand bedingt ist, so ist auch eben durch seine Götter eine bestimmte unübersteigliche Grenze und Scheide zwischen den Völkern gezogen und diese sind daher gegen einander in eine Trennung gebracht, die sich von gleichgültiger Fremdheit bis zur völligen Abschliessung, ja Ausschliessung und Gegensetzung steigern kann. So hält nun in der That jedes alte Volk seine Götter eben nur für seine, ihm ausschliesslich eigenen, und ebenso sich für ihnen ausschliesslich zugeeignet; diese seine Götter wirken und walten nur innerhalb seines Umfangs, seiner Grenzen, und wenn

Einer gezwungen ist, von seinem Volk getrennt zu leben, wenn er aus seinem Vaterland vertrieben ist und seinen Aufenthalt unter einem fremden Volke hat, so ist seine grösste Klage die, dass er von seinen heimischen Göttern getrennt, und gezwungen ist, um in einem realen Zusammenhang göttlicher Mächte zu bleiben, den Göttern jenes fremden Volks zu dienen. Und nicht ein Volk allein mit dem andern, sondern die Götter jenes Volks führen mit diesem Krieg — der Sieg, den es erstreitet, dankt es ihrer Macht — und sein Glaube an die Macht seiner Götter ist so gross, dass es eine Niederlage nur dem Umstand zuschreibt, dass seine Götter im Zorn es verlassen, und nicht etwa sich mit unthätigem Zuschaun begnügt, sondern ihre Macht dem fremden Volke zugewandt haben. Auch, wenn es Krieg führt, führt es vor Allem auch gegen die Götter der Bekriegten Krieg, es zerstört und plündert, wenn es siegreich ist, deren Heiligthümer, führt die Schätze, die sie enthalten, den Tempeln seiner Götter zu, und nur dann scheint ein besiegtes und unterworfenes Volk ganz ihm anzugehören und ihm unlöslich verbunden zu sein, wenn es seine, des siegreichen Volkes Götter angenommen hat. Also dies, die Verschiedenheit der Religionen, ist die Hauptursache der Ausbildung der verschiedenen Volkskörper, und zwar die Ursache, dass diese wie im Alterthum thatsächlich der Fall, so in sich abgeschlossen und fremd und selbst feindlich einander gegenüberstehen. Ausserdem bildet sich ja wie noch heutzutage ein Volksganzes, in dem die Individuen sich innerlich zusammengehörig und unabtrennbare Theile eines organischen Ganzen fühlen, dadurch, dass sie unter gemeinsamen Institutionen, in gemeinsamen politischen und socialen Ordnungen und Lebensformen zusammenleben, eine für Alle gleiche Lebenssitte ausbilden, und in langen Zeiträumen geschichtlich zusammenwirken und sich entwickeln. Der zweite Factor in der Völkerbildung ist also die politische Organisation und die geschichtliche Entwicklung. Und dieser Factor, der übrigens von dem andern auch vielfach abhängig ist, ist so mächtig, dass, wiederum auch eine Ausgleichung der religiösen Anschauungen vorausgesetzt, verschiedene Stämme und Racen, ohne sich ihrer physischen Unterschiede bewusst zu werden oder doch dieselben zur

äussern Geltung zu bringen, zur Einheit und Totalität Eines Volkskörpers zusammenwachsen, und so die physisch heterogensten Bestandtheile zu Einem Volke sich vereinigen, als Ein Volksganzes in der Geschichte wirken. So bildeten Turanier und Semiten das Chaldäische Volk, Arier und Turanier das Medische, Arier und Semiten das Lydische, Arier, Kuschiten und Turanier das Volk von Elam. Das also ist die Bildung der Volksindividualitäten. Unter dem Urmonotheismus war die Menschheit nur Eine. Eigenthümliche Verwicklungen aber ergaben sich, als, nachdem die Menschen sich dem Polytheismus zugewandt, ein einzelnes kleines und geringes Volk, das israelitische, Träger der monotheistischen Tradition der Urzeit wurde. Ursprünglich eine blosse nomadisirende Horde, wurden sie durch die Gesetzgebung des Moses, welche, aus Bestandtheilen von verschiedenem moralischen Character zusammengesetzt, auf verschiedene religiöse Grundlagen, verschiedene theils naturalistische, theils humane Entwicklungen des monotheistischen Urprincips zurückzuführen ist, zu einem Volk. Aber ganz der innern Universalität entsprechend, die ihr religiöses Princip an sich ursprünglich hatte, fühlten sie sich nicht als Volk, als ein einzelnes besondres neben andern; sondern alle jene Gesammtheiten, die in der ganzen Welt, soweit ihre Blicke reichten, den vielen Göttern dienten, die waren ihnen die Gojim, die Völker schlechtweg; sie selbst aber waren in ihren Augen kein Volk, sondern der Representant und die Auslese der Menschheit, ihr allein gottwürdiger Keim und innerstes Wesen, allein mit dem Gott zu ewiger Dauer bestimmt, schon jetzt während der Kampfzeit, des Kampfes mit den widergöttlichen Mächten, den Götzen und Götzendienern, auf eine Art wie im Paradies vom Schutz und Segen des Gottes eingehegt, und einst, wenn der Kampf zum Sieg gediehen, und die Ungehorsamen hinweggeräumt, zu endloser Seligkeit bestimmt für das wiederkehrende Paradies und goldene Zeitalter. Darin aber war ein Widerspruch von wahrhaft zersetzender Wirkung enthalten. Denn da die Israeliten doch ein Volk waren oder wurden, sich fortschreitend mehr und mehr zu einem Volk entwickelten und nur als solches in bestimmt sich abgrenzender Individualität sich und ihr religiöses Erbtheil gegenüber den übrigen, polytheistischen

Völkern behaupten konnten, so trat hier der Fall ein, dass ein besondres individuell bestimmtes Theilganze die Bedeutung des Ganzen, absolute Bedeutung in Anspruch nahm, dass es sich diese zuzog, sie in seinen Willen, seine Begierde aufnahm, und dieses Volk sich allein alle Substanz und Recht des Seins, aller Menschheit aber völlige Nichtigkeit zuschrieb. Zwar dann hätte diese Auffassung historische Berechtigung und Lebensfähigkeit gewinnen können, wenn sie von Anfang an in geistigem sittlichem Sinn genommen, wenn sie auf sittliche Eigenschaften bezogen, und wenn demgemäss das Bild des Urgottes sittlich entwickelt, und diejenigen höhern humanen Elemente, welche in den religiösen Grundlagen der Mosaischen Gesetzgebung enthalten waren, zu den im Bilde des Urgottes bestimmenden erhoben waren. Dann konnte der Character als Volk mit dem der Universalität auf natürliche Weise sich vereinigen. Sie wären dann ein Volk geworden, das seine Besonderheit und Relativität mehr und mehr abstreifend sich ebenso fortschreitend allmählich zum Weltvolk, zu den Lehrern und Führern der übrigen Menschheit, herangebildet hätte. Nun aber, da das Israelitische Volk seine Prerogative lediglich auf seine physische Abstammung und auf andre äusserliche Eigenschaften bezog und sie auf äusserliche Weise geltend machte, musste es an diesem innern Widerspruch zu Grunde gehn. Es entstand daraus jener weltstürmende Titanismus der Ansprüche, durch den, nachdem sein eigner politischer und nationaler Bestand durch ihn zerstört worden war, — es nun auch in der heutigen Welt noch das eigentlich umstürzende und moralisch und politisch auflösende Element geworden ist. Während es seine Grösse suchen sollte im Dienen, und darin, der Menschheit zum Ziel der Erlösung, zu Geist und Wahrheit zu verhelfen, wollte es herrschen; unbotmässig, störrig wie ein Maulesel, wollte es Niemand unterworfen sein, sondern Alle, die ganze Menschheit unter seine Füsse bringen, und als das erste Volk nicht nur, sondern als das einzige gelten. Das war eine Absurdität ebensosehr, wie es ein Verbrechen war, und sowie es zu Thaten und Handlungen kam, konnten die Folgen nicht ausbleiben.

Doch davon werden wir in einem der folgenden Ab-

schnitte noch eingehender zu reden haben. Hier haben wir weiter noch von der Mythologie zu handeln. Dieselbe ist also eine Art Naturprocess, in dessen innern Bewegungen die Menschheit hier ergriffen und fortgetrieben ist. Das Gemüth ist dabei in einem verzückten Zustand, ganz auf die in seiner Tiefe sich vollziehenden Entwicklungen gerichtet und gespannt, ganz in diese absorbirt, ihnen subjicirt. Es verhält sich ihnen gegenüber leidend, es ist nur das Organ, durch das sie sich ausleben und auswirken, der mütterliche Schooss, der empfängt und gebiert. Die eigenthümlichen Ergebnisse, die Ideengebilde, Göttercharactere und -gestalten gehen auf eine unwillkürliche Art hervor und erscheinen als aus sich selbst gestaltet. Es ist da nichts Erdachtes, Eingebildetes, es sind Visionen. Wie Lichtgestalten aus der Wolke, so treten sie auf einmal aus dem innern Chaos und Dunkel im Gemüth hervor. Hier bleibt dem Menschen keine Freiheit, kein Wägen und Wählen; sowie er von dieser Bewegung ergriffen ist, ist er nicht mehr Herr derselben, und kann nur auf ihre Resultalte, die sich aller Vermuthung entziehn, in gläubiger Ergebung warten.

Die Götter des Zabismus waren nur eine numerische Vielheit. Dieselbe entstand, indem das geistige Band, das die äussern Theile der Natur in und unter die Einheit des Absoluten zusammenfasste, sich auflöste, und dadurch die Theile einzeln hervortraten und die göttliche Potenz, die Verehrung des Gemüths für sich in Anspruch nahmen, diese besonders durch das, was von dem geistigen Band in ihnen zurückblieb, durch die in ihnen sich aussprechende allgemeine Regel an sich fesselnd. Nun mit der Mythologie tritt eine concrete, eine individuelle Vielheit ein. Dieselbe stammt zunächst her von dem Gegensatz, durch dessen Beziehungen das Gemüth hier eingenommen wird, und den es daher auch ausser sich hervorbringt. Anfangs hat das Gemüth ausser der Sinnlichkeit keine andre innre Bestimmtheit und ist völlig naturgebunden. Nun aber regt sich geistiger Lebenstrieb, und so ergibt sich im Gemüth und in seinen bestimmenden Grundlagen ein Gegensatz und Conflict. Dieser Conflict aber hat seine bestimmten Phasen, durch die fortschreitend er zur Lösung gedeiht. So lange er dieses Ziel seiner vollstän-

digen Lösung, mit der eben der Geist als der absolut und allein Recht habende, das allein wahrhaft Göttliche erscheint, noch nicht erreicht hat, haben beide Principien in verschiedenem Verhältniss noch neben einander ihre Gültigkeit und Wirksamkeit und sind bei aller innern wesentlichen Gegensetzung noch auf verschiedene Art mit einander verbunden und an einander geknüpft. Ihr Gemeinschaftliches und Verbindendes liegt in der Sinnlichkeit, in deren Erscheinungsformen auch das geistige Princip eingehüllt ist; von diesen sich loszubinden und zu seinem Wesen zu kommen ist eben die Tendenz seiner fortschreitenden Bewegung, während derselben aber muss seinen Entwicklungen immer noch eine Relativität anhaften, durch die dem andern ebenso noch in irgend einem Maasse ein Recht zu bestehen und zu gelten bewahrt bleibt. Ja sogar anfangs muss sich das Verhältniss so darstellen, dass das Naturprincip, weil es das älteste und urbare ist, als das allein völlig Souveraine, das geistige Princip dagegen nur als das Geduldete erscheint. Dadurch also nun ergibt sich in der Götterwelt zunächst ein in seinem innern Verhältniss verschieden bestimmter Dualismus. Ferner aber ist dem Menschen, weil er eben in der Sinnlichkeit wurzelt und in dieser das Mittel seiner innern Anschauung und Auffassung hat, von den beiden Principien, durch die und deren innres Verhältniss in ihm er bestimmt ist, keine einfache, sondern nur eine getheilte und verschiedene Auffassung möglich. Ohnehin hat das Wesen derselben an sich nichts Zusammenhaltendes, da es rein substantiell und nicht in der Mitte einer Persönlichkeit zusammengebunden ist. Es theilt sich also, fällt auseinander in seine verschiedenen Wirkungsformen; es tritt unter verschiedene Beziehungen, und geht aus diesen in verschiedener gesonderter Entwicklung hervor; das an sich einfache Wesen führt sich nach seinen verschiedenen Beziehungen in verschiedenen besondern Götterideen und Göttergestalten aus. Weil aber die ganze Entwicklung nun völlig in das Innre des Gemüths gelegt ist, dem gegenüber die innre Sinnlichkeit wie die äussre sinnliche Erscheinung nur als Mittel sich bestimmt, weil die Göttergestalten nicht aus der äussern Erscheinung abstrahirt, sondern wesentlich Geburten des Gemüths sind, das die äussre Erscheinung nur zur Hülfe nimmt,

um sich der realen Gegenwärtigkeit derselben zu versichern, so auch sind jene Gestalten durchaus nur menschlich, also individuell und persönlich, characterisirt. Alle diese vielen besondern Göttergestalten sind nach dem Verhältniss jenes Dualismus bestimmt. Das ist eine klare fassliche Beobachtung, die uns zu dem Sinn und Zweck der mythologischen Bewegung führt, und uns diesen schon lange hätte deutlich und zweifellos machen sollen.

Anfangs hat der Mensch nicht den mindesten Begriff davon, dass eine höhere Wirklichkeit sei, als die natürliche, sondern alle Wirklichkeit geht ihm in die erscheinende Natur auf. Auch wenn er sich zur Idee der Unsterblichkeit erhebt, ist ihm das Jenseits doch nur ein räumliches, eine andre, nur lebens- und genussreichere Natur. Der Begriff „Wahrheit", der Gegensatz von Wahrheit und Schein kommt erst in den letzten Entscheidungen dieses Lebenskampfes der Menschheit zur Erscheinung, während doch von Anfang derselbe nur um ihn und sein Leben sich entsponnen hat. Nachdem der Zabismus die göttliche Potenz in die allgemeinen und indifferenten Grundtheile des erscheinenden Kosmos gelegt hat, knüpft mit dem Beginn des mythologischen Processes das Gemüth an diejenigen Factoren des Naturlebens an, welche in besondrer Beziehung zu der Erzeugung und Entwicklung des Lebendigen stehn und zugleich im Gegensatz zu jenen specifischer und concreter Art sind. Es sucht seine Götter in dem belebenden und bildenden Himmelslicht, in der Sonne und dem Mond nach ihrer Wirkung auf das organische Leben der Erde, in den Gewalten, die mit Donner und Blitz die Wolke zertheilen und den Regen herabsenden, schliesslich in der blüthenspriessenden Kraft des Erdbodens. Diese Factoren des Naturlebens sind aber auch hier in diesen elementaren Anfängen eigentlich nur Mittel- oder sozusagen Sprachformen für einen Inhalt des Gemüths. Das Gemüth stellt in ihnen als in seinen natürlichen Gleichnissen seinen sittlichen Inhalt dar, diesen freilich noch mit jenen identificirend. Die Naturerscheinungen entwickeln und bestimmen sich aus einem menschlichen und sittlichen Gesichtspunct, und dieser legt sich in ihnen und durch sie aus, sich freilich noch unmittelbar in sie einschliessend. Einerseits drückt sich

in ihnen eine sittliche Bedeutung in physischen Wirkungsformen aus, — andrerseits wird ein eigentliches göttliches Selbst und Individuum unterschieden, und dargestellt in dichterisch ausgestalteten individuellen Personbildern, welche als die Genien und Urheber, als die innern Subjecte in den Hintergrund der zu ihnen gehörenden Naturerscheinungen gestellt werden. Darin, in dieser sittlichen Bestimmtheit und menschlichen Characteristik besteht das Wesen der Götter — darin haben sie ihre Geltung als solche, als Götter. Nicht die äussre und rohe Naturerscheinung ist es, die die Potenz des Göttlichen einnimmt. Wo das der Fall ist, da ergiebt sich der Zustand der Wildheit, in dem wir die wie lucus a non lucendo sogenannten Naturvölker finden. Denn das characterisirt eben den Zustand der letzteren, dass sie von den ordnenden kosmischen Mächten zu den einzelnen unmittelbar einflussreichen und empfindbaren Differenzen des Naturlebens übergehn, ohne eben in diesen einen höhern Sinn anzuschaun, sondern sie nur fassend in ihrer äussern physischen Realität und sensuellen Einwirkung.

Der eigentliche Gegensatz des Geistes ist die Natur in ihrer materiellen Bestimmtheit, oder das innre Princip der Materie und des materiellen Processes. Dieser Gegensatz kommt anfangs nur auf eine sinnliche Art zur Darstellung, das Geistwidrige stellt sich nur in seinen äussersten Wirkungen, in seiner sinnlichen Erscheinung, nur dem sinnlichen Gleichniss des Geistes entgegen. Dieses ist gegenüber der Finsterniss, dem materiellen Dunst, immer siegreich. In seiner ersten triumphirenden Erkenntniss, unmittelbar in seinen himmlischen Quellen, diesem Born ungetrübter Reinheit, aufgefasst, erscheint es so einzig, so wirksam und allumfassend, dass das Gegentheil noch gar nicht zur Selbständigkeit gelangen kann, sondern sich als unmittelbar, von vornherein überwunden einschliesst. In einer folgenden Stufe tritt dann dieses Gegentheil selbständig heraus, und das Licht kann sich und seine Freiheit und heilvolle Wirksamkeit nur im Kampfe integriren. Der Schauplatz und die Figuren der göttlichen Komödie steigen von den klaren Himmelshöhen in die Atmosphäre herab. Aber auch hier mitten in der materiellen Gährung bleibt das Licht zuletzt doch unfehlbar

Sieger; der Lichtgott erscheint ganz als unüberwindlicher Streiter und Held, dessen siegende Kraft in keinem Moment des Kampfes in Schwanken gerathen kann. Denn sobald das Ideale in der Form und Natur äussrer Wirklichkeit dargestellt, und seine ewige Kraft in sinnliche Mittel gelegt wird, so muss es eo ipso als immer und wesentlich siegend d. h. der äussern Wirklichkeit nach siegend hervorleuchten. Anders wird die Sache, wenn das Ideale zu seinem eignen Wesen und seinen eignen Wirkungsformen gekommen ist. Dies geschieht auf den folgenden Stufen. Denn nun schliesst sich an jene äussere Steigerung des Gegensatzes eine innre an; aus der sinnlichen Erscheinungshülle und ihren mannigfachen Bezüglichkeiten entpuppt sich das innre Princip, und zwar ist es zuerst das Princip des materiellen Processes, das seine innre Wesenheit und principielle Energie gewinnt. Denn das Natürliche hat immer den Vorgang, weil es im Menschen das unmittelbar völlig Wirkliche ist. Es ist im Gemüth die älteste Macht, der Gott der Väter, der uralte Gott, und es ist auch der gewaltigere, da es alle Macht der unmittelbaren, der sinnlichen Wirklichkeit, und Gewalt über Leben und Tod, vor Allem die Gewalt des Todes, die eindruckvollste, gefürchtetste, fürchterlichste hat. In seiner Kraft und Grösse sich erhebend, nimmt es sofort das Ganze, alles Sein, Leben und Bewegen für sich in Anspruch, und erklärt sich als den absoluten Herrn. Das geistige Princip in seiner ersten Erscheinung, sofern es diese nur nach jenem und in Folge von ihm gewinnt, stellt sich anfangs als von jenem abhängig und ihm verhaftet, ja selbst als von ihm gesetzt (gezeugt) heraus. Auch ist Jenes allein völlig und an sich selbst Gott, das geistige Princip dagegen erscheint als Halbgott, aus Sterblichem und Unsterblichem, Menschlichem und Göttlichem gemischt, und muss in einem mühe- und leidvollen Process erst sein Sterbliches in Unsterbliches, sein Menschliches in Göttliches verklären. Doch zeigt sich darin eine Inferiorität der äussern Macht, so deutet sich doch auch eine Superiorität des innern Characters an. Denn es erscheint darin als aus Menschlichem hervorgegangen und gebildet, als humane Natur, während der Gott, in dem sich das Naturprincip verkörpert, in starrer übermenschlicher oder vielmehr unmensch-

licher Transcendenz verharrt. Nur hat das Gemüth unter dem ersten Eindruck der Macht- und Grauenerscheinung des Naturprincips, des Princips der äussern sinnlichen Realität und ihres Processes, noch nicht die innre Freiheit, die eigentliche Superiorität des Gottmenschen jenem gegenüber zu erkennen. Es zagt und bangt noch unter dem Gesetz des alten Gottes der Natur, und naht sich nur mit Scheu und Sorge den Altären des neuen; es empfindet dessen Verehrung noch gleichsam als eine Schuld, einen Abfall. Je mehr aber der Mensch sich in ihm, in dem geistigen Princip durchlebt, um so mehr erstarkt es ihm und gewinnt an Selbständigkeit und Bedeutung; zuletzt wird es erkannt und entwickelt sich als das eigentliche Höhere und dem Wesen nach Ueberlegene, das eigentlich Seinsollende und Wahre — wogegen das naturalistische Princip aller Göttlichkeit entblösst, ja als das eigentlich Widergöttliche, Satanische erklärt wird. Zwar muss jenes in dem unausbleiblichen Conflict, in den es sich mit diesem verwickelt, zunächst unterliegen. Alle menschlich-geistige Hoheit, dem schwachen sinnlichen Gefäss verbunden, muss zwar dem Schicksal aller Weltdinge und dem Todesherrn, jener Macht, die alles Lebende nur als beständig verfliessendes und dem Tode zueilendes hervorbringt, seinen Zoll entrichten. Ja grade sie zu verderben, treibt eine dämonische Lust, ein teuflischer Hass mit List und Nachstellung die in der Natur waltende Macht. Ehe der Gott zu vollen Jahren kommt, frühreif wird er dahingerafft. Aber eben im Tode befreien und entwickeln sich seine höhern Kräfte, welche die Sinnlichkeit eingeschränkt und gebunden, ihrer reinen Wirksamkeit beraubt hatte. Er bleibt im Tode nicht verhaftet, sondern erhebt sich zu neuem unzerstörlichen Leben, das Menschliche, das Geistige in ihm, von aller fremden Mischung gereinigt, entfaltet sich nun als die der Natur und dem Naturgeschick überlegene Kraft des Lebens schlechthin, des ewigen Lebens, und der gemordete Jüngling nimmt als strahlender Gott die Wohnungen des ewigen Lichts ein, um Alle, die an ihn glauben und durch den Glauben an ihm theilnehmen, zu sich zu ziehen, und ihnen die Unsterblichkeit und die ewige Herrlichkeit zu verleihn, die er durch sein Leiden und Sterben sich und ihnen errungen hat. Sodann objectivirt

sich neben diesen beiden Hauptgottheiten noch das menschliche Gesammtgemüth, unterschieden von dem Gemüth jedes Einzelnen, selber, und stellt sich ihnen als weibliche Gottheit zur Seite, theils ihr Wesen in sich abspiegelnd, theils auch in ihnen selbst nicht vollentwickelte Beziehungen in sich zur bestimmten Erscheinung und Wirkung bringend. Schliesslich kommt das Heer der untergeordneten Gottheiten angezogen. Dieselben stammen grossentheils noch aus jener anfänglichen Epoche her, da das Gemüth seine innre Anschauung ganz in die äussern sinnlichen Erscheinungen legte und mit diesen identificirte. Nun aber bilden sie sich und zwar als nothwendige Requisiten zu den verschiedenen besondern Manifestationsformen jener Hauptgottheiten aus. Denn in den beiden Hauptgottheiten ist nur das allgemeine, das centrale Wesen der Principien dargestellt; das Gemüth ist viel zu sehr in Relativität verwickelt, um das ganze Wesen in Einem Bilde darstellen zu können. Es muss sich dieses in vielen verschiedenen Gestalten auslegen, und die Producte jener frühern Epochen bieten sich ihm dazu als natürliche Vorlagen und Grundlagen an.

Die erscheinende Natur ist voll angenehmer Reize und erhabener Eindrücke. Hier sprudelt überall fröhliches Leben. Alles Leben ist Himmelskind, Lichtkind, es ist Erzeugniss des himmlischen Lichts und der belebenden himmlischen oder solaren Wärme. Die atmosphärischen Trübungen, die im Gewitter ihre heilsame Auflösung finden, gehen durch diese in den Character siegreicher Conflicte des himmlischen Lichts mit dem planetarischen Dunkel und Dunst über. Der Siegespreis, der diesem von jenem abgerungen wird, ist das Grünen und Blühen der Erde. Dies blühende Leben, so manchen Störungen es ausgesetzt ist, ist an sich selbst unverwüstlich, immer schön und erfreulich.

Aber mit Recht sagt der Apostel, dass die ganze Natur dem Dienst der Eitelkeit unterworfen ist, und sich mit uns sehnt und ängstet immerdar. Die ganze Lebensschöpfung und -entwicklung der Natur ist gebunden an ein im Grunde lebensfeindliches Princip, eben das Princip der Materialität. In dieser Tiefe betrachtet, sehen wir überall nur ein massloses Jagen und Gieren nach Existenz und Existenzsteigerung,

das doch durch alle erreichten Resultate unbefriedigt, und in sich entzweit immerdar sich in sich selber aufzehrt. Es ist die hohle Spannung der Sucht, der Begierde, oder nach modernem Ausdruck des „Willens zum Leben“, die uns hier entgegenstarrt.

Wenn der Mensch anfängt nach Genuss zu dürsten, ihn mit Leidenschaft zu verfolgen, und schliesslich sogar eine innere Genugthuung darin empfindet, wenn er im Genuss seine Kräfte erschöpft und sich verzehrt, so ist es nur in Folge eines allgemeinen Princips, nemlich des allem sinnlich-materiellen Werden und Bewegen als solchem zu Grunde liegenden Princips, das von ihm Besitz genommen hat. Wiederum ist es auch ein allgemeines Princip, nemlich das Princip des Geistes, durch das der Leidenschaft, nicht dem Handeln allein, unsichtbare Grenzen gesetzt werden, das den Menschen innerlich nöthigt und überführt, sich zu zähmen und zu mässigen, ihn auch mit positiven Motiven erfüllt, die ihn schliesslich dahin bringen, nicht sich selbst und die eigne Lebenssteigerung, sondern die Andern und das Ganze, das allgemeine Wohl zum Ziel seiner Bestrebungen zu machen. Von der in der Natur herrschenden Sucht oder Begierde nach Existenz und Existenzsteigerung sich innerlich frei zu machen, darin das Schlechte und Böse zu erkennen, und demnach ihrem Gesetz alles Recht und alle Bestimmungskraft in sich zu nehmen, dagegen mit Freiheit und Freiwilligkeit den Anforderungen des Bessern zu gehorchen, das ist die Aufgabe und der Lebenskampf der Menschheit, der auch jedem Einzelnen vorgesetzt ist. Dieser kämpft ihn siegreich durch, wenn er der Führung der Götter sich vertraut, welche die Erscheinungs- und Actionsformen des idealen Princips sind; er kämpft ihn siegreich durch durch die innre Macht des religiösen Glaubens. Sittliche Ideale, die blos in der Vorstellung sind und keine Triebkraft im Gemüth haben, in denen nur einzelne Anforderungen des Princips vor den Anblick des Bewusstseins gerückt werden, ohne dass die schöpferische und bildende Kraft des Princips selbst im Gemüth zur Wirkung gelangt — sittliche Ideale ohne religiöse Begeisterung und Erfüllung reizen nur die Leidenschaft, steigern ihre Energie, und machen die Ohnmacht des sittlichen Wollens offenkundig.

Es ist unmöglich, ohne Religion und Glauben die Begierde zu überwinden, lebendige Sittlichkeit zu erzeugen. Die erste principielle Ueberwindung erfolgt durch das Princip des Rechts als eines in der Gottheit haftenden, daher an sich selbst unbedingten und allgemeingültigen, welches als solches im Gemüth die innre Nöthigung der Pflicht, der Gewissenspflicht hervorbringt — die letzte und höchste durch das Princip der Liebe, durch den Gott, der Liebe ist, und im Menschen die höchste Kraft der reinen Freiheit erzeugt. Aber diese liegt schon über den Umkreis der Mythologie hinaus.

Der Mensch, da er den in der Natur verborgenen Abgrund geschaut und durchempfunden hat, wendet sich mit Grauen von ihm ab, und wieder zurück zu den heitern Quellen des Lichts, zu dem sprudelnden Leben selbst, das ohne Aufhören von jenen hervorgerufen wird. Diesen Zusammenhang muss der Mensch wieder aufnehmen, wenn sein neuerwachtes höheres Bedürfen sich erfüllen soll. Aber eben durch dieses höhere Bedürfen nimmt er denselben auch unter einer höhern Beziehung wieder auf. Er fängt an statt sich und seinen menschlichen Inhalt mit der sinnlichen Erscheinung zu identificiren, nun sich als Mittelpunct in ihr zu setzen, und die Natur sich, seinen menschlichen Zwecken, anzubilden — statt des unruhigen Hirten- und Kriegerlebens geht er zur Bodencultur, zum sesshaften bäuerlichen Leben über. Das höhere Princip, das ihn dazu anleitet, kommt in der Ausführung dieser Lebensform zur Entwicklung. An der Abgrenzung festen Bodeneigenthums entwickelt sich die Idee des Rechts als einer Function der Gottheit, nicht des menschlichen Individuums. Diese ist gleichsam das Füllhorn, aus dem alle Blüthen des Idealismus sich über die Menschheit ausströmen. Das Geheimniss der Liebe aber liegt nicht im Cirkel des menschlichen Gemüths, sondern allein in den Tiefen der Gottheit.

Die mongolenähnlichen Völker als Bahnbrecher der Civilisation.

Nach den in der hebräischen und den mit ihr überraschend übereinstimmenden Sagen namentlich der Inder, der Iranier und der Chaldäer gegebenen Anzeichen hat, unterstützt von den älteren Untersuchungen andrer Gelehrten wie Burnouf, d'Eckstein, Quatrefages, Renan — Franz Lenormant im 2. Band seines verdienstvollen Werkes: Les origines de l'histoire die geographische Lage des Paradieses d. h. der Urheimath des Menschengeschlechts nachgewiesen. Wir haben keine Veranlassung, diese Nachweisungen hier im Besondern zu recapituliren, da wir ihnen nichts hinzuzufügen haben, und begnügen uns daher, das gegen Zweifel wie uns scheint hinreichend geschützte Ergebniss zu constatiren. Es ergiebt sich, dass die Urheimath der arischen und semitischen, wahrscheinlich aber auch der mongolenähnlichen Völker[1]) und überhaupt des ganzen Menschengeschlechts das in Asien wie ungefähr im Brennpunct einer Ellipse liegende Hochland von Pamir mit dem angrenzenden Belurtagh war. Dieser gab ohne Zweifel den Anlass zu dem Götterberg, von dem jene uralten Sagen reden, und ebenso waren die vier Flüsse, welche auf diesem oder im Paradies entspringen sollten, der Jaxartes und der Tarim (für die die hebräische Sage, sie auf den spätern Aufenthalt und dann auch Ausgangspunct der semitischen Völker übertragend, den Euphrat und Tigris substituirt), der Oxus und (durch einen seiner Nebenflüsse) der Indus. Wir nehmen an, dass zuerst nach allen Weltgegenden hin die Schaaren ausströmten, welche zu wilden Völkerschaften entarteten, im Besondern die schwarzen Racen. Als der Kain der Genesis, in dem wir, wie sogleich näher zu erörtern ist, den Representanten der mongolenähnlichen Völker im Besondern soweit diese Mitte und Norden von

[1]) In der Iranischen Heldensage, die ihren Grundbestandtheilen nach ohne Zweifel sehr alt ist, werden Jredsch und Tur, der Representant der arischen und der der turanischen oder „mongolenähnlichen" Race als Söhne Eines Vaters (des Feridun) genannt.

Asien bevölkern, zu erkennen haben, als also dieser nach dem Lande Nod im Osten von Eden auswandert, fürchtet er dort schon welche zu finden, die ihn erschlagen möchten. Oder haben wir für die schwarzen Racen ein besondres „Schöpfungscentrum“ anzunehmen, und gilt, was wir von der Urheimath der Menschheit gesagt haben, nur für die eigentlich historische Menschheit, die arischen, semitischen und mongolenähnlichen Völker? Es wäre müssig, sich darüber in Ueberlegungen zu ergehn, da wir keine historischen Mittel haben, dieselben zur Gewissheit hinauszuführen. Nach der Genesis bewohnten die ersten Menschen, nachdem sie das Paradies verlassen, einen fruchtbaren Landstrich im Osten von dem Garten des Paradieses. Es scheint die Gegend von Kaschgar und Yarkand gemeint, die für den Ackerbau vorzüglich geeignet ist. Noch weiter östlich folgt eine rauhere Gegend. Anfangs Sandwüsten, noch mit cultivirbarem Lande vermischt, zuletzt die Wüste Gobi. Dies ist das Land Nod, nach dem Kain auswanderte. Kain, heisst es, baute daselbst eine Stadt. Der Fünfte von ihm aus war Lamech. Lamech nahm sich zwei Weiber, Adah und Zillah. „Adah gebar den Jabal, dieser war der Vater der Zeltbewohner und Heerdenbesitzer; und der Name seines Bruders war Jubal, der war der Vater aller Zither- und Flötenspieler. Und auch Zillah gebar: den Tubalkain, ein Schmied alles Zeuges von Bronce und Eisen“. Bei Kain und seinem Geschlecht also sind der Genesis zufolge die Ursprünge einerseits des städtischen und politischen Lebens, andrerseits des Nomadenlebens, ferner auch der Musik und vor Allem der Metallurgie zu suchen. Neben dem Städtebau ist vor Allem die Metallurgie, die Kunst, die Metalle im Feuer zu bearbeiten, die Grundlage aller Civilisation. Nun aber laufen alle Ausgänge der mongolenähnlichen Völker, die den Norden und Westen Asiens bewohnen oder bewohnt haben, in jener Gegend zusammen, und eben diese, die man auch die turanischen nennt, sind auch nachweisbar die Ersten, welche in die Geschichte eintraten, welche Städte bauten und politische Gemeinwesen gründeten, welche vor Allem auch die Kunst übten, die Metalle zu schmelzen und zu Werkzeugen und Schmuckgegenständen zu verarbeiten. Ihnen sind auch eigenthümlich die

Gottheiten der Metalle und des Feuers, des künstlerischen Feuers, das die harten Stoffe den zweckmässigen Formen gefügig macht. Sie unterstellten ihre Kunst religiösen Bezügen, die Meisterzunft derselben war eine religiöse Genossenschaft, die mit ihrer Ausübung den Cultus besondrer Gottheiten und magische Gebräuche verbanden. Das waren jene geheimnissvollen Körperschaften, die Daktylen, Telchinen, von denen die Griechen die Kunst der Metallbearbeitung empfangen haben wollten. In der That, von den Turaniern haben alle oder die meisten arischen wie semitischen Völker sowohl die Metallurgie, als Städtebau und städtisches Wesen, also die Anfänge der Civilisation gelernt; diese, gleichsam das Knochengerüst, das sie mit dem Reichthum des geistigen Culturlebens ausfüllen sollten, war Ihnen von jenen schon vorher präparirt und ward so von ihnen überkommen. Damit gewannen sie sofort festen Fuss, und konnten sich ohne Verzug ihren höhern Aufgaben widmen. Diese letztern gehören ihnen allein; die Bildung der turanischen Völker ist rein materiell, rein technisch und entbehrt alles höhern idealen Characters. In den Gegenden also, die sich an die Gebiete von Kaschgar und Yarkand anschliessen, haben wir die Wiege und den Ausgangspunct der turanischen Völker zu suchen. Von da verbreiteten sie sich nach dem Norden Asiens hinauf; aber, ob direct oder indirect, auch nach Westen drangen sie vor. Wir finden sie, wie Lenormant in seinen „Anfängen der Cultur" (Les premières civilisations) —, denen wir hier überall gefolgt sind, nachweist, zunächst in Medien und dem südlich von Medien liegenden Elam, wo sie bis in die späteste Zeit unter verschiedenen später eingewanderten Völkerschaften die Oberherrschaft behaupteten. Weiter in Armenien und noch westlicher in der Nordhälfte Kleinasiens, wo sie durch Arier und Semiten später auf die engsten Grenzen zurückgedrängt wurden. Endlich stiegen sie auch in die Tiefebene des Euphrat und Tigris herab, und legten die Grundlage zu dem chaldäischen Volks- und Staatswesen. Als sie dort anlangten, fanden sie, wie Maspero in seiner „Geschichte der morgenländischen Völker" ausführt, eine unermessliche Niederung. Der Euphrat lief nach allen Seiten in Nebenflüsse aus, die sich zum Theil mit dem Tigris ver-

einigten, zum Theil sich in Sümpfe verliefen. Ein Theil des Bodens, dem das Wasser immer entzogen blieb, verhärtete sich unter den Strahlen der Sonne, ein andrer verschwand fast ganz unter den Sandhaufen, die der Wüstenwind mit sich führt. Das Uebrige war nur eine Pestlagune, angefüllt mit 12—15 Fuss hohen Binsen. Es musste daher der Lauf des Wassers geregelt und der Ueberfluss nach den Stellen geleitet werden, die an Mangel litten, und alles in bestimmte Grenzen vertheilt werden. Dieser Arbeit unterzogen sich die Einwanderer, und brachten sie auf bewunderungswürdige Weise zu Ende. Dann konnten sie ihre Städte bauen und die Künste der Civilisation konnten sich entwickeln. Neben der künstlichen Metallbearbeitung finden wir bei ihnen auch die Kunst der Weberei, die Beobachtung der himmlischen Gestirne erreichte einen hohen Grad der Ausbildung, und ein eigenes System der Schrift, die sog. Keilschrift, ward von ihnen erfunden.

Die religiösen Anschauungen aller dieser Völker haben sich vom Zabismus noch nicht weit entfernt. In China[1]) finden wir die besondre Erscheinung, dass der politische Mechanismus, auf Grund des Zabismus angelegt, auch als eigenthümliche Erfüllung desselben ausgebildet ist. Zunächst also werden hier Himmel und Erde als höchste Gottheiten vorgestellt, und vom Himmel als dem Zeugenden und Herrschenden fliesst das Tao aus, d. h. die Regel, durch die die Beziehungen des Himmels und der Erde geordnet, und alles Wohlsein ihrer Geburten bedingt ist. Danach folgen Sonne und Mond und die übrigen Himmelskörper, und die unabsehbare Schaar der Geister und Genien beschliesst den Reigen. Nun sagt der Schuking: „Himmel und Erde sind aller Wesen Vater und Mutter, der Mensch ist allein unter den zehntausend Wesen (der vom Himmel und Erde gezeugten lebenden Natur) mit Verstand begabt.“ Darin liegt, wenn nicht ausgesprochen, doch eingeschlossen der Gedanke, dass die ursachenden Mächte der Natur, an sich völlig unpersönlich,

[1]) Quellen: Plath, Religion und Cultus der alten Chinesen, Abth. I. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, Bd. II. Stuhr, Religionsformen der heidnischen Völker, Bd. I.

völlig nur substantiell, indem sie sich auswickeln und die lebende Natur hervorbringen, schliesslich im Menschen zur willkürlichen Bestimmung und bewusstvollen Entscheidung gelangen. Es liegt in der That in der Consequenz des Zabismus, dass die Götter desselben als völlig individualitäts- und persönlichkeitslos gedacht sind, wenn auch dies nicht ausdrücklich behauptet wird; im Besondern ist es für China constatirt, dass dort eben nur das Erscheinende als solches, nichts aber hinter ihm, keine inspirirende Seele desselben verehrt wurde. Im Menschen aber kommt der Himmel und die ganze Naturordnung zur Reflexion in sich. Er, der das Ganze denkt, wiederholt es gleichsam von sich aus. Die Naturordnung, nachdem sie im Menschen ihre Production erschöpft und abgeschlossen hat, wird nun in ihm und von ihm aus unter den mit ihm gegebenen neuen Bedingungen in diesen entsprechende neue Action und Entwicklung gesetzt, und kommt darin im menschlichen Verkehr zu ihrem wahren Zweck, zu ihrer eigenthümlichen Erfüllung. Es ist daher eine innre organische Continuität zwischen dem Menschen und der menschlichen Welt und andrerseits der Natur, dem Himmel und dem Tao. Wie diese auf den Menschen wirken, wie sie die Bedingungen seines Lebens, seiner Entwicklung und seiner Thätigkeit enthalten, so muss der Mensch auch wieder auf sie zurückwirken, und die Erhaltung der Naturordnung hängt daher auch vom Verhalten des Menschen ab. Unregelmässigkeiten im Verhalten des Menschen, Abweichungen von der moralischen Ordnung, welche ja nur die auf menschliche Verhältnisse übertragene, in diesen reproducirte Naturordnung ist, haben Störungen, Revolutionen im Naturlauf zur nothwendigen Folge, und so lässt sich auf das Vorhandensein jener mit Sicherheit schliessen, wenn diese irgendwo und irgendwie eintreten; Erdbeben, Hungersnoth, Ueberschwemmung und andres dieser Art deutet mit Bestimmtheit darauf hin, dass in der menschlichen Gesellschaft etwas aus den Fugen ist. Denn die Natur für sich geht ihren geregelten Gang, in ihr ist Alles von vornherein gut und Unordnungen sind von ihr aus nicht zu erklären. Aber das Element der Willkür, das im Menschen in sie hineintritt und -wirkt, dies gibt die Ursache, dass sie von ihrer vorgezeich-

neten Richtung abweicht. So straft sich dadurch zugleich die menschliche Ungesetzlichkeit durch ihre natürliche Consequenz.

Die göttlichen Mächte der Natur also, indem sie sich auswickeln, gehen in ihrem Endproduct, in der Menschheit, wieder in höherer Potenz hervor. In Rücksicht auf diese sind sie nur der substantielle Hintergrund, die actuelle Götterwelt ist die menschliche Gesellschaft, der Staat, und die Staatsordnung ist das lebendige Tao. Hinter die Staatsmächte treten die Naturmächte gänzlich zurück, sie haben keine lebendige Gegenwart, geniessen eine Verehrung nur von Staats und Amts wegen, erschöpfen ihre wesentliche Bedeutung darin, die Voraussetzungen des Staates und Staatslebens zu sein, und alle Wirksamkeit und die lebendige Autorität, die den religiösen Factoren eigen ist, ist in den Staat eingegangen. Insofern erscheinen die Chinesen als Atheisten; eigentlich religiöse Beziehungen treten in ihrem Leben nicht hervor. Wie nun der Himmel in der Natur, so waltet der Kaiser in der Menschheit. Um ihn kreist Alles als um seinen Mittelpunct, Alles hängt an ihm, Alles geht von ihm aus. Sein ursprünglicher Besitz ist es und seine Gnade. Die Staatsordnung im Besondern hat in ihm ihren Ursprung, ebenso alle Vorzüge der Civilisation. Das Volk verhält sich zu ihm wie die Erde und die Dinge der Erde zum Himmel. In dieser patriarchalischen Centralisation nimmt der Staat die Form eines todten Mechanismus an; wer sich verdienstvoll beweisen will, hat sich die Technik einzuüben, welche die Arbeit dieser Maschine verlangt. Selbständige Individualität gilt an sich als revolutionär. Alles Verdienst, alle Vortrefflichkeit liegt in der gemeinen Geschicklichkeit und Fügsamkeit. Ganz consequent sieht sich auch der chinesische Staat als Weltstaat, als politisches All an, dessen rechtmässige Dependenzien alle übrigen Völker und Staaten der Erde sind. Da er die göttliche Potenz des Himmels und der gesammten Naturordnung in sich hat, muss nothwenig Alles zu ihm zu gehören scheinen.

Wie in der Natur Alles gut und regelrecht, Alles der Ordnung voll ist, so ist auch dem Menschen als der höchsten Blüthenentwicklung der Natur die Vernünftigkeit angeboren und sein innerstes Grundwesen selbst. Aber dem Wesen

des Tao entsprechend ist auch die menschliche Vernunft nur äussre Regelung und Zweckbestimmung, und ihre Uebung äussre Legalität und praktische Verständigkeit. Der Zabismus im Naturzustand kennt noch nicht die eigenthümliche Macht der Begierde, denn da ist dem Menschen noch mit Allen Alles gemeinsam. Aber mit der Civilisation, mit der Scheidung des Eigenthums wird nothwendig die Begierde wach, und alle bösen Leidenschaften folgen ihr nach. Gegen diese ist nun nichts im Bewusstsein des Chinesen enthalten, durch das ihnen gewehrt werden könnte. Sie werden eben nur in gewisse äussre Schranken gebunden, nach aussen zu einem gewissen Gleichmass planirt, und in solcher äussern Anpassung meint der Chinese das Wesen aller Tugend erreicht zu haben. Der Chinese ist ein durchaus exakter, namentlich auch überaus höflicher Mensch, ja Höflichkeit ist eine der ersten Anforderungen der Moralität selbst. Aber hinter der glatten Aussenseite haben alle Laster und niedern Leidenschaften ihr Spiel. „Nirgendwo", urtheilt Gützlaff, „besteht mehr als hier eine solche scheinbare Tugend in der Theorie vereint mit groben Lastern in der Wirklichkeit."

Wenn aber der bestimmende Inhalt des chinesischen Bewusstseins die gemeinen sinnlichen Leidenschaften in keiner Weise in ihnen selbst zu paralysiren vermag, so schliesst er um so mehr alle höheren idealen Bewegungen des Gemüthes aus. Alles, was dem Idealismus verwandt ist, ist dem Chinesen ein „Verderbniss des menschlichen Herzens". Ihm fehlt sowohl die Metaphysik und Transcendenz des Denkens wie des Gefühls. „Die Mitte halten" ist das Schiboleth der chinesischen Moral. Mengtseu sagt: „Das Beharren in der richtigen Mitte besteht darin, Maass zu halten in allen Dingen; auch die wahre Liebe bedarf des Maasses. Wie nemlich nach ihren Wesenheiten die Dinge sich unterscheiden, so muss auch die Liebe unterschieden werden, und da nach der Bestimmung des Himmels jeder Mensch einen Vater und eine Mutter hat, so ist nicht alles gleichmässig ohne Unterschied zu lieben, es muss die Liebe vielmehr nach den Verhältnissen des Familienlebens geordnet sein." Confutse sprach nie von ungewöhnlichen Dingen und wich dahingehenden Fragen stets beharrlich aus. Von dem Philosophen Laotse, von dem

wir nach seinem Buch Taoteking wissen, dass er sich in die philosophisch-mystische Anschauung des Absoluten erhob, urtheilte Confutse, dass er nicht einem Drachen ähnlich d. h. dass er ein gemeiner Mensch sei, von dem man nichts lernen könne. Dieser Neubegründer der chinesischen Reichsreligion lebte um 500 v. Chr. Er war ein Geschäftsmann und Bureaukrat. Sein Leben lang suchte er sein Glück und seinen Beruf in politischer und philiströs-bürgerlicher Thätigkeit, und war fortwährend um einflussreiche Staatsämter bemüht. Vorzugsweise suchte er die Fürstenhöfe auf, und wir finden ihn häufig als Minister kleiner Regenten.[1])

Unter denjenigen Völkern dieser Race, welche das Tiefland zwischen Euphrat und Tigris eingenommen hatten, nahm der Zabismus einen weniger intellectuellen, als naturwüchsigen Entwicklungsgang; er bildete sich schamanistisch aus, d. h. er verband sich mit dem Dienst der Geister und Gespenster, mit Zauberei und Todtenbeschwörung und modificirte sich nach dem Gesammtcharacter dieses Aberglaubens. Der höchste Gott war Anu, die Himmelsgottheit. Daher sein durchaus abstracter Character, vermöge dessen er in unnahbarer Erhabenheit thront und nie direct auf die Geschicke der Menschen wirkt.[2]) Seine Gattin Anatu war die Erde.[3]) Sodann Ea, zunächst Gottheit der Erdoberfläche und der Atmosphäre; besondre Beziehung hatte er dann noch zu dem Wasser, als der Quelle alles Lebens; diesem ist er selbst entsprungen, im Ocean, der die Erde mit seinen Strömen umkreist, ist sein beständiger Wohnsitz; daher wird er auch in Gestalt eines Fisches dargestellt, und heisst „der grosse Fisch des Oceans“, „der erhabene Fisch“; schliesslich wie er nun so alle Bildung auf der Erde regiert, und mithin alle Kunst der Organisation inne hat, und alle Entstehungsursachen und verborgenen Keime erkennend durchdringt, so wird ihm vorzugsweise auch das Prädicat der Weisheit beigelegt. Der dritte unter den grossen Göttern war Mulge, Gott der Unterwelt. Eine

---

[1]) Gützlaff, Gesch. des chines. Reichs, herausg. von Neumann. Bd. I. S. 64 ff.

[2]) S. Hommel, Die semit. Völker und Sprachen. Bd. I. S. 370—374.

[3]) Ebend. S. 373.

bedeutende Stellung hatte nächst ihnen noch Gilbil, Sohn Anu's, inne. Er ist der Gott des Feuers nach seiner technischen Bedeutung, sofern es die Metalle schmelzt und den Formen fügsam macht; auch gilt er als mächtigste Gottheit im Bereich der Hexerei und Zauberei. Ein Hymnus auf ihn lautet: „Gott des Feuers, Herold, welcher im Lande erhaben, Held, Sohn der Tiefe, welcher im Lande erhaben, Gott des Feuers, mit deinem hellen glänzenden Feuer schaffest du Licht im Lande der Finsterniss, aller Creatur Schicksal bestimmst du. Zinn und Blei schmelzest du aus, Silber und Gold machst du gediegen. O dass das Werk des Menschen, des Sohnes seines Gottes, glänze, wie der Himmel leuchte es! Wie die Erde glänze es! Wie des Himmels Centrum strahle es."[1]) Wir haben in ihm den Gott der Daktylen und Telchinen, sowie das Urbild des Prometheus zu erkennen, über den ich mich weiter unten und ausführlich in meiner gleichnamigen Abhandlung erklärt habe. Schliesslich wurden dann noch verehrt Sonne, Mond, Planeten und die Elemente. Alle diese Gottheiten aber representiren sich, im Geist und Zusammenhang des Systems aufgefasst, nur als gespenstische Mächte, magische Gewalten, von eben nur ausgedehnterem umfassenderen Wirkungskreis, und der Anlauf, der hier etwa zu mythologischem Gestalten gemacht schiene, vergeht ganz in den trüben Nebeldunst des Schamanismus. Im Besondern ist Mulge völlig durch diese Voraussetzungen bestimmt. Er ist ja eben der Gott der Todtenwelt und der Todten, der Geister und Gespenster, und tritt an die Spitze der letzteren, deren ungezählte Heere sich um ihn schaaren. In verschiedene Classen getheilt und nach verschiedenen Rangstufen geordnet, nehmen unter denselben die für feindselig gehaltenen den hervorragenden Platz ein. Voran stehen die, welche auf die allgemeine Weltordnung störend einwirken. Dann folgen andre, welche Krankheiten hervorrufen; dann solche, die unzüchtige Träume bei Männern oder bei Weibern bewirken (Succubi und Incubi); ferner die das Blut den

[1]) Ueber Gilbil vergl. Smith, Chald. Genesis S. 56 und dazu Delitzsch, S. 270 fg. Lenormant, Anfänge Bd. II. S. 139. Neuerdings: Hommel, Semit. Völker. Bd. I. S. 277 f.

Schlafenden aussaugen (Vampyre); die von den Körpern der Menschen Besitz nehmen (Dämonen der Besessenheit), endlich die durch Gesichte schrecken, die eigentlichen Gespenster. In wüsten, wilden, unwohnlichen Gegenden sind sie zu Hause, vor Allem in der Wüste selbst, dann auf den rauhen Gipfeln der Berge, in verwesungstinkenden Sümpfen, im öden tobenden Meer; von da schwärmen sie über die Menschenwelt aus. Ihre Einflüsse abzuwenden oder aufzuheben, das war die Sorge, welche am meisten bei diesem Volk die gottesdienstliche Action in Anspruch nahm. Es geschah durch dieselben Bezüge, auf denen die Wesenheit und Wirksamkeit jener Mächte beruhte — auf magischem Wege. Die Religion war Magie, die Priester waren Zauberer.[1])

Das Letztre sind auch die specifischen Merkmale der Religionen der eigentlich wilden Völker. Bei diesen reducirt sich das Bewusstsein auf ein blind-physisches ungeordnetes Instinct- und Triebleben. Zufällige äussre Anlässe in ihren subjectiven Reflexen, sinn- und formlose Traumgestaltungen geben dem Menschen das Göttliche, das, wodurch er sich gebunden und bedingt fühlt. Der Mensch befindet sich in jener ängstlich traumhaften Stimmung, durch die völlig gleichgültige Dinge und zufällige Verbindungen verhängnissvolle Bedeutung annehmen. So hatte einmal der Häuptling einer Kaffernhorde ein Stück von einem Anker abbrechen lassen und war gleich darauf gestorben. Seitdem betete man den Anker an, indem ihm eine beleidigte Gottheit supponirt wurde. Einige Australier ferner in Neu-Südwales hatten in der Nähe einer Felswand gepfiffen; unmittelbar darauf lösten sich Steinblöcke los und erschlugen sie. Seitdem sah das Volk in dem Felsen etwas Göttliches, und es wurde für Frevel gehalten, in seiner Nähe zu lärmen.[2]) Furcht und abergläubischer Schrecken ist die Wurzel des Glaubens dieser Völker. Das Ungewohnte, Unerklärte, ihnen Unheimliche zeigt ihnen die Spur des Göttlichen. Die Einbildungskraft, weder sittlich noch intellectuell geregelt, traumhaft gebunden, ist in beständiger Erregung. Im Dunst und Drang solcher

---

[1]) Lénormant, La magie chez les Chaldéens. p. 22—36. 53—60.

[2]) Peschel, Völkerkunde. S. 256.

träumerischen Verworrenheit erscheint ihnen nun die umgebende Natur; überall treten düstre Schreckgestalten entgegen, regen sich unheimliche bedrohliche Gewalten, Gespenster und Dämonen, und sie eilen, dieselben mit Opfern, vorzugsweise Menschenopfern (von denen auch der Anthropophagismus seinen Ursprung nahm) zu versöhnen. Das was heutzutage Viele „wissenschaftlich“ und „zur Stärkung des Unsterblichkeitsglaubens“ betreiben, was man den Spiritismus nennt, ebendasselbe ist bei ihnen das eigentliche und natürliche Element ihres Fühlens und Vorstellens. Und da nun ihre Götter nur Gestalten einer wüsten ungeregelten Traumwelt sind, so bewegen sie sich auch eben auf diese blinde zufällige Weise, und es ist daher ebenso erlaubt als möglich, sie durch magische Mittel, durch symbolische Handlungen der traumverzückten Seele, in denen diese ihre innre Kraft sammelt und ihre innern Beziehungen und Rapporte effectiv macht, sich zu unterwerfen und dienstbar zu machen. Die Priester sind im Besitz dieser Mittel und der Kunst ihrer Anwendung, sie sind wesentlich Zauberer. Durch ihre Beschwörungen ziehn sie die Götter herab, erregen Regen und Ungewitter, rufen Fliegen und Stechmücken herbei, verhängen Krankheit und Tod. Sie selbst glauben fest an ihre Macht und bereiten sich durch strenge Fasten und mannigfache Selbstpeinigungen, welche die magische Potenz der Seele erregen, oder wie sie sich ausdrücken, sie befähigen sollen, mit der Gottheit in Verbindung zu treten, und einem Gott gleich zu werden, für ihren Beruf vor.[1])

---

[1]) Peschel S. 274 ff. Wuttke, Gesch. des Heidenthums Bd. I. S. 134.

Die Arier in Indien und Iran.

Zwar sind die Inder und die Iranier vor allen Völkern die jüngsten; wir beginnen aber mit ihnen die Reihe der Culturvölker, einmal, weil ihre religiösen Anschauungen sich als selbständige Wurzelsprösslinge an dem Baum der menschlichen Geistesentwicklung darstellen, und an dem zusammenhängenden Fortschritt derselben keinen Antheil haben; dann aber auch, weil wir bei ihnen besonders für die erste Epoche des mythologischen Processes wahrhaft typische und vollständig in ihrem Detail ausgelegte Formen finden. Die Betrachtung des altindischen Götterhimmels erspart es uns sowohl, uns auf die religiösen Anschauungen der Germanen und Skandinavier, die, über diese Stufe nirgend sich erhebend, im Wesentlichen gleich, nur nach der Beschaffenheit der Naturumgebung verschieden waren, näher einzulassen, als namentlich gestattet sie uns, in Bezug auf die Urreligion der Hellenen und andrer Culturvölker, von der uns nur zerstreute Bruchstücke überkommen sind, gegründete Schlüsse zu ziehn.

Schon waren die arischen Stämme, die einen Theil von Kleinasien und Europa besetzten, zusammt den semitischen, hinausgestürmt, da erfolgte aus der Mitte der in ihren Ursitzen im Osten von Iran zurückgebliebenen arischen Völker noch eine letzte Auswanderung. Die Ursache derselben war eine unter diesen eingetretene religiöse Spaltung. Ein Theil hatte, von den turanischen Völkern im Osten verleitet und mit ihnen sich vermischend, den barbarischen Aberglauben derselben, den Schamanismus, den Dienst der Mächte des nächtlichen Dunkels, der Geister und Gespenster angenommen. Die Andern, an der Ueberlieferung der Väter, dem Dienst der reinen Himmels- und Lichtgottheiten festhaltend, und die Verehrung jener dunkeln dämonischen Gewalten verabscheuend, zogen der Gewaltthätigkeit und dem Greuel dieses neuen Glaubens die Auswanderung vor. Sie wandten sich nach Süden und drangen in das Thal des Indus ein. Aus

den Zurückbleibenden, die sich später weiter nach Westen hin ausbreiteten, ging das Volk der Iranier hervor.[1])

Der Rigveda („Wissen der Lobpreisung") ist eine Sammlung von Gebeten und Lobgesängen der indischen Arier, von denen die ältesten aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. stammen. Einige wenige Gesänge sind noch an Himmel und Erde, Dyaus und Prthivi, gerichtet. Diese werden als Vater und

---

[1]) Als erster Beweisgrund für die religiöse Veranlassung der Auswanderung wird angeführt, dass *daeva* in der Sprache von Iran, dem Zend, „Dämon", das nur dialectisch abweichende *deva* in Sanscrit „Gott" bedeutet. Auch Folgendes gehört dahin. *Dahju* ist im Zend „Land, Provinz" — im Brahmanischen Gesetz sind *dasju* Völker, die durch Vernachlässigung der Religion in den Zustand der niedrigsten Kaste gerathen sind; auch bedeutet es hier „Feind, Räuber", und es werden u. A. mit diesem Namen zwei Völker bezeichnet, die zweifellos iranischer Abkunft sind. (Siehe Lassen, Indische Alterthumskunde. Bd. I, 2. Aufl. S. 632 ff.) Wenn wir nun erwägen, dass die iranische Religion, wie sie in den heiligen Büchern des sog. Zendavesta vorgezeichnet ist, nur verständlich wird, wenn wir sie als eine Erneuerung und Neuentwickelung des altarischen Lichtglaubens nach einer vorausgegangenen Verdunklung desselben durch den Schamanismus betrachten, — ferner erwägen, wie die iranische Heldensage völlig von den verschiedenen Conflikten mit den angrenzenden Turaniern beherrscht wird, auch im Zendavesta (Yast 13, 38) die turanischen Feinde und zwar mit derselben Formel erwähnt werden, mit der es von den Daeva's, den Dämonen, zu reden pflegt, so werden wir die Erklärung der oben angeführten Daten am füglichsten in folgender Annahme finden. *Daeva* oder *deva* war gewiss ursprünglich Titel und Name der Lichtgötter, die von den Ariern anfangs gemeinsam verehrt wurden. Als solchen nahmen ihn die Auswanderer in ihre neuen Wohnsitze mit; dagegen die Zurückbleibenden übertrugen ihn auf diejenigen Gottheiten, die sie statt jener angenommen hatten, auf die Gottheiten des Schamanismus. Als nun unter Führung des Zarathustra sich eine erfolgreiche Reaction der alten Lichtreligion entwickelte, war doch schon die Bezeichnung *daeva*, als den Gottheiten des Schamanismus gehörend, längst im Sprachgebrauch eingebürgert, und da nun letztre den Character von Teufeln erhielten, so musste auch *daeva* diese Bedeutung annehmen. Einige (so Lassen und Haug) wollen dagegen, dass der Gegensatz der angeblich geistigen Religion des Zarathustra gegen den Anthropomorphismus der Indra-Religon die Spaltung verursacht habe. Die Indra-Religion entstand aber erst auf indischem Boden (wie übereinstimmend mit Alfr. Ludwig auch Lefmann in seiner Gesch. des alten Indiens S. 49 ff. ausführt). Und wenn behauptet wird, dass Indra im Zendavesta unter dem Namen Andra als böser Dämon erscheine, so hat dagegen Ludwig (die philos. und relig. Anschauungen des Veda S. 55) nachgewiesen, dass diese beiden Namen und Personen nichts mit einander gemein haben.

Mutter angerufen, die Götter sind ihre Kinder, ihr Sohn Surja, die Sonne, heiligt sie als Priester.[1]) Als die Völker in Indien eindrangen, waren jedoch diese Vorstellungen eines urzeitlichen Zabismus schon verblasst; eine andre Idee hatte sich in den Vordergrund gedrängt, und gab das Element einer neuen Götterwelt; das war die Aditi, das himmlische Urlicht, das an sich noch völlig ohne Gestalt und Individualität endlos fluthet.[2]) Aus dieser Grundlage erhoben sich die neuen glänzenden Göttergestalten, die Aditya's (Söhne der Aditi), voran Varuna, ihm zur Seite Mitra, dann Arjaman, Bhaga u. a. Dieselbe bedingende Grundlage begegnet uns bei den Iraniern unter dem Namen Anagra raoçao, das anfangslose Licht, das in der Höhe leuchtet.[3]) Dasselbe heisst Sitz und Ort des höchsten Gottes, des Ahuramazda[4]), Sitz Wohnung aber ist häufig im mythologischen Sprachgebrauch so viel wie Mutter des die Wohnung Innehabenden, z. B. in Aegypten wird Hathor Wohnung des Horus genannt, mit der Bedeutung als Mutter dieses Gottes.[5]) Ferner jener Ahuramazda ist seinem Grundwesen nach ganz der indische Varuna, der nebenbei auch den Beinamen Asura = Ahura „Geist“ führte. So steht auch dem Ahuramazda Mithra zur Seite, wie in Indien Mitra dem Varuna. Die indische Göttin der Morgenröthe Ushas kehrt in Iran als Ushahina wieder, der Feuergott Agni in verschiedenen vor allen hochverehrten Feuergottheiten, der Gott Soma in dem iranischen Haoma, und der Vritrahan „Vritratödter“, ein Beiname des Gottes Indra, in dem Veretraghna des Zendavesta, der als der stärkste, siegreichste der himmlischen Geister dem Wagen des Iranischen Mithra vorausfährt. Aus diesen Daten ergibt sich zweifellos die innre Gemeinsamkeit der beiden Religionen.

---

[1]) Rigveda (Uebers. von Alfr. Ludwig) I, 160, 2, 3. 159, 1. IV, 56, 2.

[2]) Vgl. Roth in Zeitschr. d. D. M. G. 1852. S. 68 f. Rigv. I, 94, 16. 95, 11, u. a. St. wird Aditi mit Sindhu dem Wasser zusammen genannt.

[3]) Vendid. 2, 131 nach Schlottmann.

[4]) Spiegel, Eran. Alterthumskunde. Bd. II, S. 17.

[5]) Lefébure, Le mythe Osirien pt. II. p. 136. Hathor ist auch der Aditi ihrem Wesen nach ähnlich, vgl. Dümichen, Gesch. des alten Aegypt. S. 211 not.

In Indien steht, wie gesagt, unter den neuen Göttern voran Varuna, ein Gott des reinen Himmelslichts. Sein Name bedeutet „der Umfassende".[1]) Er ist zunächst Schöpfer, das will sagen: Demiurg, Bildner. Das menschlich Bedeutende liegt, absehend von der Materie, dem Realen, in der Bildung und Qualification, die demselben zu Theil wird. Wo also menschliche Bestimmungen durchwalten, da verschwindet der Schöpfer, der Urheber der Existenz, hinter dem Bildner, dem Urheber der Form, der Individualität; die Elemente werden als gegeben vorausgesetzt, und die göttliche That ist die, diese zerstreuten und bestimmungslosen Bestandtheile zu componiren und zu gestalten. Ferner pflegt im mythologischen Process die Gottheit der vorhergehenden Stufe stets durch die folgende aller Actualität entkleidet zu werden, und entweder völlig zu verschwinden, oder zur blossen Folie zu werden. So setzte schon der Zabismus Himmel und Erde und die Elemente als immer und durch sich selbst seiend voraus. Die zunächst sich anschliessende Stufe, die wir hier zu behandeln haben, der erste Schritt auf dem Wege der mythologischen Entwicklung entkleidet nun jene zabischen Gottheiten aller selbständigen Actualität, und setzt sie zu blossen Substraten herab; sie werden nun die gleichgültig woher (denn die Frage nach dem Grund und der Ursache, die der Verstand bildet, ist dem religionbildenden Gemüthe fremd) gegebene Materie, welche die Lichtgötter zur geordneten ideevollen Gestaltung erheben. Auch Varuna musste zurückweichen, als die Gestalt des Indra sich in den Vordergrund erhob. Da verlor auch er seine Bedeutung, und spielte nur noch, gleichsam um irgendwo mit ihm zu bleiben, eine untergeordnete Rolle als Meeresgebieter; statt im himmlischen Ocean und Lichtmeer zu walten, wurde er auf das irdische Meer herabgesetzt, und die Aditya's wurden ebenso blosse Genien des Sonnenumlaufs.[2]) Zunächst aber haben wir ihn in seiner höchsten Macht zu betrachten.

Da hat nun Varuna „auseinandergestützt die beiden

---

[1]) Er hat mit Οὐρανός nichts gemein, s. Ludwig, Die Mantraliteratur und das alte Indien. S. 314 f.

[2]) Roth a. a. O. S. 77.

Welten, vorwärts stiess er den weiten Himmel, vor Alters das Gestirn und die Erde hat er ausgebreitet; auseinander schlug er die Haut der Erde, sie der Sonne zu unterbreiten; wie mit einem Massstab stehend im Luftkreis hat er ausgemessen die Erde mit der Sonne". Er ist Lichtgott, die Sonne ist „sein Auge". Daher überallhin eindringend und durchleuchtend, ist er auch unbetrügbar, nichts entgeht ihm, alles durchschaut er thronend in goldenem Panzer, ringsum seine Späher. Mit dem Licht aber ferner entsteht eine geordnete Welt, gestalten und ordnen sich die Dinge. So liegt in dem Gott auch die Quelle der schöpferischen Weltordnung, „durch seine Ordnung (*ritam*) ist die Ordnung unverrückbar festgesetzt. Die Morgenröthen gehen gleichbleibend heute, gleich auch morgen auf nach seiner langdauernden Satzung". „Er gebietet der Finsterniss und führt das Licht am Himmel herauf. Die Nächte hält er rings umfasst, mit seiner Zauberkraft hat er die Morgenröthen eingesetzt; er misst aus den östlichen Himmel, das ist seine Hürde, er ist ein rüstiger Hirte, unter seinem Vortritt folgen die Götter seinen Spuren. Er regiert die Welt nach der Ordnung (dem *ritam*)." Daher ist er auch für die Menschen die Quelle des Gesetzes; dies Gesetz ist nur dasselbe, das auch im Weltall regiert. Was oben mit „Ordnung" übersetzt ist, das *ritam* des Textes, bezeichnet das Gerichtet- und Richtigsein, weiter auch das Aufrichtig-, Wahrsein. Diese Direction wirkt durch das All bis in den Menschen durch. Wie im Weltall Alles gerichtet ist und ohne Winkelzüge seinen graden Gang geht — wie hier nichts sich verhehlt und verstellt und die Götter alle wahr und wahrhaftig, treu und zuverlässig sind, so soll auch der Mensch vor Allem den graden Weg wandeln, aufrichtig, offen und frei, wahrhaftig und treu seinem Worte sein, und Lüge, Hinterlist, Tücke, Falschheit, Untreue sind die verwerflichsten Sünden, die grössten Beleidigungen der Götter, insbesondere Varuna's, der den Sünder in seinem Zorn vernichtet, aber auch für den Bereuenden Verzeihung hat und denen die Schuld löst, die ihn darum anrufen.[1]) Vielleicht hat der

[1]) Vgl. Rigv. I. 1, 2. I, 25. 123, 8. II, 28, 5. 7. V. 62, 1. V. 63. 85, 1 ff. 88, 8. VII, 81, 5. 86, 1 ff. 87, 7. 88, 2. 89, 3. 5. VIII, 41, 3. 7. Ueber *ritam* (das ägypt. *maāt*) vgl. Ludwig, Mantralit. S. 284 ff. Lefmann, Gesch. Ind. S. 69 ff.

Begriff des *ritam* seine Entstehung von dem Wesen des Lichtes und Lichtstrahls, der überall grade durchgeht, Alles an seinen Platz stellt, jeder Verwirrung ein Ende, alle Unterschiede der Dinge offenbar macht. Dies Wesen soll nun auch der Mensch in sich darstellen und verwirklichen. Das Gebiet des Sittlichen wird noch gar nicht unterschieden, es ist in sein sinnliches Gleichniss noch unmittelbar eingeschlossen. Aber auf dem Wege dieses Gleichnisses kommt es doch schon zu sittlichen Anforderungen. Ebenso ist hier der Gegensatz des Göttlichen noch nicht als selbständiges Princip ausgeführt, der Lichtgott hält ihn in seiner siegenden Allmacht noch umfasst und gebunden, er „gebietet der Finsterniss und hält die Nächte rings umfasst". Der ganze Standpunct ist der eines kindlich-jugendlichen Idealismus, der noch das Wesen der Dinge mit den Erscheinungen verwechselt, Geistiges sinnlich auffasst und entwickelt, und der, vom Wunderanblick des Lichtes voll, die Welt im goldigsten Hoffnungsschimmer sieht.

Eng gesellt dem Varuna ist Mitra. Beide sind „Eines Sinnes, fahren auf Einem Wagen, halten zusammen beide tausendfältige Herrschaft". „Der goldfarbig bei der Morgenröthe Aufleuchten, mit Säulen von Erz bei der Sonne Untergang, diesen Wagen besteigen sie." Sie sind „der Ordnung (des *ritam*) Wagenlenker, in der Ordnung geboren, Mehrer der Ordnung, Fürsten des Lichts der Ordnung, Hasser der Frevler, mit der Ordnung gehend machen sie schwinden allen Frevel, alle Lüge". Mitra „beschaut die Völker, ohne die Augen zu schliessen; wen er beschützt, der wird nicht getödtet, nicht besiegt, Mangel erreicht ihn nicht".[1]) Mitra und Varuna sind schwer zu unterscheiden. Man muss in Betracht ziehn, dass die Unterscheidung hier nicht in den Gedanken, sondern in das Gefühl fällt, und dass das Wort, das aus dem Gefühl hervorgeht, an dem Verfliessenden desselben Theil nehmen muss. Das Wahrscheinlichste möchte das sein, dass sich in Varuna das Princip der erhabenen von oben wirkenden Ordnung darstellt, während Mitra der dieselbe

---

[1]) Rigv. I, 23, 5. 152, 1. 153, 1. III, 59, 12. V, 62, 1. 5. 6. 8. V, 63. VII, 66, 11—13.

in unmittelbarer Gegenwart und lebendiger Actuosität Durchführende ist; dort Transcendenz, hier Immanenz. Diese Deutung entspricht sowohl den feststehenden Unterschieden der verwandten Götter von Iran, Ahuramazda und Mithra, als auch der spätern Erklärung[1]), wonach dem Varuna die himmlische, dem Mitra die irdische Sphäre zugetheilt wurde. Andre Aditya's, Arjaman und Bhaga, lassen schlechterdings keine bestimmt unterscheidende Individualität erkennen.

Nach den Aditya's werden noch mehrere Gottheiten genannt. So Ushas, die Morgenröthe, nach ihrer herzerfreuenden Erscheinung. Als schöne Jungfrau fährt sie auf einem mit rothen Kühen oder Pferden bespannten Wagen; so fährt sie vor der Sonne her und bereitet ihr den Weg, vertreibt die Nacht und bedeckt ihr Dunkel mit einem rothglänzenden Schleier; holdselig lächelnd, Glück und Freude verheissend, erscheint sie und weckt alles Lebendige zur Thätigkeit — wie ein verlangendes Weib neigt sie die Wange zu den Männern.[2]) Die Açvina's, zwei Brüder, sind die im Morgenthau enthaltenen befruchtenden und heilenden Kräfte des Lichts. Ushas weckt sie und besteigt mit ihnen den Wagen der Beiden, den thauenden, stierkräftig regnenden, den mit geflügelten rothen Rossen, speisesprühenden, bespannten. Weiter werden sie auch als Aerzte verehrt, Heilende mit heilenden Mitteln, heilen Lähmung und Blindheit, Impotenz und Unfruchtbarkeit, legen in's Innre der Wesen fruchtbare Keime und treiben die Bäume hervor.[3]) Surja, der Sonnengott, fährt auf einem Wagen mit sieben Falben. Er heisst das Auge, mit dem Varuna und Mitra die Menschen beschaun. Er setzt Alles in Action, wird auch als Arzt, ja als Weltbildner beschrieben.[4]) Eigenthümlicher dieser Epoche angehörend, weil individualisirter, ist ein andrer Sonnengott, Savitar. Er trägt einen goldenen Panzer, fährt auf einem allfarbigen mit Perlmutter belegten Wagen mit hoher Deichsel

---

[1]) Lefmann, Gesch. Ind. S. 46.

[2]) Rigv. I, 34. 112. 116. 118 u. a. m.

[3]) I, 118, 5. 119, 1. I, 157. 181, 2. 3. IV. 43, 5. V, 75, 1. 6. 77, 12. VI, 63, 5. VII, 63, 7. VIII, 9, 17 u. a. St.

[4]) I, 50. 115, 1. 160, 3 ff. X, 37, 4.

und von zwei falben weissfüssigen Rossen gezogen. Er breitet sich aus und füllt die Räume, die Weite, mit seinem Glanz, umfasst Himmel und Erde, und vertreibt die Finsterniss und alle Dämonen. Auch wird er als Schuldlöser angerufen.[1]) Endlich wird noch eine dritte Form des Sonnengottes genannt, Pusan, der die befruchtende Wirkung, die zeugende Potenz der Sonne vertritt.[2]) Auch seien noch Sindhu, der Gott des Oceans, und Sarisvati, eine Flussgöttin, Spenderin weiblicher Fruchtbarkeit, erwähnt.

In den neuen Wohnsitzen vollzog sich jedoch bei den Eingewanderten unter den neuen Eindrücken der umgebenden Natur, vor Allem auch unter dem Einfluss der streitbaren Lebensweise, in die sie gegen die Ureinwohner wie bei fortschreitender Scheidung und der Enge des Raums gegen einander geriethen, eine Umbildung in der innern Richtung und Bestimmtheit des Gemüths, die als solche sofort auch in einer Umwandlung der religiösen Vorstellungen, neuen Anordnung der Götterwelt, Steigerung einiger Göttergestalten, Herabminderung andrer, bisher hochstehender, Umbildung beider, selbst Schöpfung neuer Gestalten sich aussprechen musste. Indra, ein freilich wohl schon ältrer, seither aber untergeordneter Gott[3]) der meteorologischen Processe, ward nicht ohne Kampf und Widerstreben der Altgläubigen[4]) der höchste Gott. Nun muss Varuna Indra's Gesetz nachgehn, Indra nimmt sogar Varuna und Mitra, resp. ihre Rollen in sich auf, absorbirt sie in sich, er ist Fürst der Götter, verfügt über Himmel und Erde, Wasser und Berge, Nacht und Tag, Luft und Meer[5]); nun ist die Sonne sein Auge, er bringt sie von Westen wieder nach Osten, lässt sie am Himmel aufsteigen, hält sie am Himmel und ist Bestimmer der

---

[1]) I, 35. II, 38. IV, 53. 54, 3. VII, 45.

[2]) VI, 55. X, 26, 3.

[3]) Z. B. Rigv. VIII, 25, 14 wird Indra mit Vishnu nach Varuna und Mitra neben den Açvina's genannt.

[4]) Gegner Indra's und seines Dienstes sind erwähnt in I, 4, 5. II, 12, 5. III. 30, 1. VIII, 89, 3. An einer St. IV, 92 wahrt sich Varuna sein Altersvorrecht gegen den Gott, den „neuen, der von gestern ist"; dagegen, sagt er, mein Regiment ist von Alters her.

[5]) I, 121, 11. 129, 3. 131, 1. X, 89.

Zeiten.[1]) Bei seiner Geburt zitterte der Himmel, bebte die Erde vor seinem Grimm, die Berge erdröhnten, die Wasser fingen an zu laufen.[2]) Sein Feind ist Vritra, der Bedecker, Einhüller, auch *ahi* Drache genannt, der das Wasser in den Wolken verschliesst und es der durstigen Erde vorenthält. Mit ihm sind die Rakschasen, die Dämonen, bösen Geister. Es geschieht oft in jenen Gegenden, dass nach langen heissen Tagen, wenn Mensch und Erde nach Feuchtigkeit und Erfrischung lechzt, die Wolken eine Zeit lang Tag für Tag sich sammeln und am Himmel entlang ziehn, ohne ihren Inhalt zu entladen.[3]) Dann zuletzt bricht Indra durch mit seiner Waffe, dem Blitz, und für diese Grossthat wird er vor Allem gepriesen, dass er den Drachen niederschlägt, und das befruchtende Wasser für die durstige Erde frei macht.[4]) Insofern heisst er der Reichthum Spendende, fruchtbare Keime der Pflanzen und Menschen Ausstreuende.[5]) Dann aber ist er im Besondern auch „Herrscher der Menschenwelt", hilft denen, die ihn im Kampfe anrufen. Denn Kampf ist sein Element, in der Schlacht entwickelt sich seine Grösse, die Kämpfenden beten ihn an, den siegreichen Helden der Götter. Wobei es keinen sehr hervortretenden Unterschied macht, ob der Kampf mit den Ureinwohnern oder zwischen einzelnen Stämmen der eingewanderten Arier selbst auszufechten ist. „Der Gewaltige", heisst es, „ward geboren zur Heldenthat, der Menschenfreundliche, Jugendliche, der die Sitze der Männer heimsucht in Gnade, ist unser Retter. Wenn überall der Aeltre dem Jüngern zu helfen bedacht ist, der Höhere zu des Geringeren Gabe kommt, soll da wohl der Unsterbliche ruhig in der Ferne bleiben?"[6]) Die Gegensätze treten hier schon auseinander, das nähere Verhältniss des Göttlichen zum Menschlichen hebt sich hervor, die Götter bilden sich menschlicher. Aber Alles ist noch in Sinnlichkeit gebunden. Ja im Fortschritt ist zugleich auch ein Rück-

---

[1]) I, 7, 3. 16, 1. 51, 4, 52, 8. III, 30, 13. VIII, 3, 6. 82, 4. 87, 2. X, 48, 3.
[2]) IV, 17, 2.
[3]) cf. Muir sanscr. texts Vol, v. p. 98.
[4]) I. 61, 10. 56, 5. II. 11, 5. 22, 4. III. 19, 3. 50, 3. IV. 17, 1. V, 29, 2.
[5]) VI, 20, 1. 31, 1. III. 51, 1.
[6]) II, 12, 8. IV, 17, 4. VII, 20, 1. X, 42, 4. 134, 1.

schritt enthalten, der auf eine relative Verwilderung des Gemüthes deutet. Schon darin, dass der Gott grade in seiner Streitlust und seiner im Streit sich entwickelnden Stärke gefeiert wird, spricht sich derselbe aus. Mehr noch tritt er hervor in der Vorstellung, dass der Gott zu seinen Kampfthaten durch den berauschenden Somatrank, der ihm als Opfer dargebracht wurde, gestärkt werden müsse; er heisst insofern Fresser und Säufer, und wird in seiner wildtobenden trunkenen Kraft einem Stier verglichen.[1])

Der Somatrank ward aus den Pflanzen der asclepias acida oder des sarcostemma viminale bereitet. Man suchte sie im Mondlicht auf den Bergen, hob sie mit der Wurzel heraus und trennte die Blätter ab. Die gesammelten wurden zwischen Steinen ausgepresst und der Brei durch Umrühren mit der Hand durch ein Sieb getrieben. Soma ist, wie schon oben erwähnt, auch ein Gott, ein Heilgott. Er kleidet die Nackten, heilt die Kranken, macht die Blinden sehend und die Lahmen gehend.[2])

Bei Tödtung des Drachen Vritra ward Indra von einem andern Gott, Vishnu, begleitet und secundirt; „nicht hat Einer für sich, beide habt ihr gesiegt", heisst es.[3]) Vishnu vereinigt in sich unter neuen Bestimmungen das Wesen Varuna's und Mitra's. Er ist ein Gott des Himmels und himmlischen Lichts wie Varuna, er ist wie dieser Weltordner, der „neueste" Ordner nach dem „Ordner von ehemals", hat wie dieser „auseinandergestützt die beiden Welthälften" und heisst „wie Mitra heilbringend mit ausgezeichneter Helle". Er ist aber vor Allem auch ein lebendiger, thätiger, gewaltiger Gott; das ruhende Gleichmass und die gesättigte Klarheit ist in ihm in Bewegung umgesetzt. Im Besondern heisst er der „Weitschreitende", und seiner Schritte sind drei. Der erste führt ihn von Osten, von der „Erde östlichen Spitze", wo er seinen Anfang und Fixationspunct hat, zum Zenith des Himmels, der zweite von da nach Westen, und der dritte „den Niemand berührt auch nicht die befiederten fliegenden

---

[1]) I, 55, 2. 81. 8, 100, 1. II, 12, 8. VI, 17, 4.
[2]) VIII, 68, 2.
[3]) I, 156, 5. VI, 20, 2. 60, 1. VII, 99, 5.

Vögel“ von Westen wieder nach Osten. Sein höchster Ort, der Zenith, ist der Versammlungsort der Götter; da sind auch die „melkenden Kühe“, die Quellen des Thau's und der himmlischen Gewässer, die die Erde befruchten. Daher heisst er auch der „rüstige Retter, den regenartig Spendende“, der „menschenfreundliche“ Gott.[1])

Im Gefolge des Indra finden sich ferner die Maruts, spielende, tosende Schaar, auf Wagen glänzend, mit vielfarbigen Speeren, mit der Schwerter Glanz, auf Wagen bespannt mit fleckigen rothen Rehen, in den Händen knallende Geisseln, schaffen Wolken, regnen, kommen oft mit Hagelwolken, machen selbst am Tage Dunkel.[2]) Sie sind Söhne des Rudra, eines Gottes, welcher der Genius oder Dämon des Gewitters in seiner materiellen Gesammterscheinung und seiner gewaltthätigen Furcht erweckenden Bewegung ist. Er heisst insofern der Eber des Himmels, der rothe, zottige, gewaltig tödtend wie ein wildes Thier, angerufen daher, doch nicht zu schädigen, nicht zu morden, keine Krankheit zu bewirken.[3])

Gleich hoch wie Indra, doch ebensowenig anfangs ohne Widerspruch[4]), gestellt, Indra's Freund ist Agni.[5]) Er ist der Gott des Feuers, das im Blitz vom Himmel herabsteigend, sich wieder blitzartig aus dem Irdischen entbindet und zum Himmel emporlodert. Seine Beschreibung schliesst sich zumeist an die physische Erscheinung an und grenzt nahe an Allegorie. So ist er „ein Bringer des Lichts, der die Nacht mit rothen Farben bewältigt, der die Rackschasen vertreibt, der Dämonenbezwinger und Dämonentödter, der scharfe Zähne und scharfe Waffen hat, ein schöner Jüngling von gewaltiger Kraft.“ In weiterer Verfolgung der Bedeutung des Heerdfeuers ist er ferner „der strahlende Gast des Menschen, sein lieber Freund und Genosse, der weitschauende Hausherr, der in jedem Hause wohnt, der kein Haus verachtet, ein Speise verleihender, Reichthum spendender Gott, der Schützer, Leiter

[1]) I, 154. 155, 4. 156, 1. 2. VII, 99, 1. 2. 3. 100, 1.
[2]) I, 37, 1. 38, 7. 64, 1. 4. V, 54, 3. 55, 6. 57, 4. 58, 6. 60, 2.
[3]) I, 144, 4 u. ff. II, 33, 2. 11. VII, 16, 2. 46, 3.
[4]) cf. I. 147, 2.
[5]) V, 29, 7.

und König des Volks." Dann ist er als Opferfeuer betrachtet, der Bote der Menschen zu den Göttern, sein „Glanz lenkt das Auge der Götter auf das Opfer der Menschen". Er ist selbst der grösste Priester, der Priester schlechthin, der Mittler zwischen Himmel und Erde, der Vorsteher der religiösen Pflichten, der Schützer und Träger des Kultus. „Mit seiner weittragenden Zunge (dem Rauch des entzündeten Opferfeuers) kündet er den Göttern die Gaben an, und bringt die Götter herab auf den Opferplatz, durch Agni verzehren sie ihre Speise. Mit tausend Augen wacht Agni über dem, der ihm Nahrung bringt; er schützt vor Hunger und verleiht alle Arten Güter; er kämpft in der Schlacht im Vordertreffen und verzehrt die Feinde wie trocknes Gebüsch."[1])

In der lichten Höhe des Himmels, dem höchsten Sitz Vishnu's, dem Versammlungsort der Götter[2]), da ist auch für die verstorbenen Menschen der Ort der Seligkeit. Yama, der Urvater der Menschheit, zecht dort unter schönbelaubten Bäumen mit den Göttern. Mahlgenossen der Götter heissen auch die frommen Sänger der Vorzeit. An jenem Ort ist der Madhubrunnen, die Quelle höchster Lebenssäfte. Da freuen sich die frommen Männer. Alles Verlangens Erfüllung ist da, aller Wünsche beständige Sättigung, steter Rausch und Freudentaumel.[3]) Selbst geschlechtliche Genüsse sind nicht ausgeschlossen. „Knochenlos", heisst es, „geläutert durch das Feuer, gereinigt, klar gelangen sie in die reine Welt; nicht brennt das Feuer ihre Ruthe an, denn in jener Welt ist ihr zahlreiches Weibsvolk."[4])

Es wird empfohlen, freigebig, nicht karg gegen die Götter zu sein, reichliche Spenden ihnen zu bringen. Aber auch dem Magern, der wenig geben kann, sind die Götter gnädig, wenn er um so diensteifriger ist.[5]) Wogegen der grosse Reichthum häufig Verachtung der Götter mit sich bringt.[6]) Wer aber die Pflichten, die er den Göttern schuldet,

---

[1]) Nach Duncker, Geschichte des Alterthums. Bd. III[4]. S. 31 fg.
[2]) Rigv. I, 154.
[3]) Vgl. noch Lefmann, Gesch. Ind. 116 f.
[4]) Atharvaveda IV, 34.
[5]) Rigv. II, 12, 6.
[6]) Das. VIII, 21, 14.

den Glauben, das Opfer, allen Fleiss der Verehrung ihnen nicht leistet, der wird von ihnen zerstört. Ohne ihren Beistand sind die Menschen machtlos; ein Freund des Indra hat mit einem Gottlosen leichtes Spiel.[1]) Ein wesentlicher Theil der Verehrung der Götter sind auch die Hymnen und Preislieder. „Die Götter“, heisst es, „erlaben sich am Lied, wie die Kühe am Wiesengras.“[2]) Der Kultus war zunächst Sache der Familie. Von Tempeln und Götterbildern findet sich noch keine Spur. Man opferte in der freien Natur auf dem Grasplatz oder am häuslichen Heerd. So die Gunst der Götter zu gewinnen suchend, flehte man sie an um fette Weiden für die Heerden, Regen und Gedeihen für die Fluren, Sieg über die Feinde, Reichthum an Gütern und Kindern. Doch wurde auch Schuldlösung, Sühne begangener Sünden gesucht — dies jedoch mehr in der ersten Epoche von den Varunaverehrern.

Nachdem nun die arischen Stämme über das Land des Indus hinaus nach Osten vordringend auch das Gangesgebiet eingenommen, ja von da aus auch über den Süden der Halbinsel sich ausgebreitet hatten, traten ihre religiösen Anschauungen in eine neue Epoche. Dieselbe wurde durch folgende Umstände vorbereitet. Wir hörten oben von der eigenthümlichen sich mit dem Indradienst verbindenden Vorstellung, nach der erst das Somaopfer dem Gott die Kraft zu seinen Heldenthaten verleihen sollte. Das Opfer schien daher in weitrer Folge selbst grösser als der Gott, ihn erst zum Leben, zur Action bekräftigend, und insofern findet sich der Gott Soma selbst als Vater der Götter bezeichnet.[3]) Das Opfer aber kommt zu seinem Ziel, erreicht seine beabsichtigte Wirkung nur durch das mit demselben verbundene Gebet, den Betgesang, in diesem liegt die Kraft des Opfers, er ist beim Gottesdienst das eigentlich principiell Bedingende. Und da die Götter in Rücksicht ihres Lebens und ihrer Thätigkeit vom Opfer abhangen, so ist er, der Betgesang oder das Gebet, auch für die Götter selbst das principiell Bedingende.

---

[1]) V, 2, 3. 61, 6. X, 27, 6.
[2]) VIII, 81, 2.
[3]) IX, 96, 5. 42, 4.

In Analogie des Gottes Soma schuf man sich nun auch einen Gebetsgott Brahmanaspati, und auch dieser ward Vater der Götter genannt, und ihm die Werke beigelegt, die Indra eigen sind.[1]) Es lag hier nahe der Gedanke, dass jene Götter, Indra mit seinem Gefolge, nur der Erscheinung angehören, das Wesen der Gottheit, die wesentliche Gottheit sich allein in der innern Kraft und Intention des Gemüths erschliesse. In Verbindung damit mussten auch die Sänger, die besonders kräftige Gesänge zu „weben“ verstanden, an Einfluss und Bedeutung gewinnen. Wir finden, dass Solche besonders hochgeehrt und reich beschenkt wurden. Die Sänger vererbten ihre Gesänge an die Nachkommen, und es bildete sich so ein Stand, der sich allein die Kunst zusprach, das Opfer wirksam zu machen und erfolgreich herzustellen. Nur dessen Mitglieder gewinnend, konnte der Privatmann wie der König hoffen, seiner Wünsche Ziel zu erreichen, Reichthum zu erwerben, Macht und Sieg über die Feinde.[2]) So waren nun diese, die Rishi's, die „Sänger“ es auch, von denen die Schöpfung der neuen Epoche ausging. Es kam dazu nach langer umherschweifender und kämpfender Lebensweise nun beim Uebergang zur Sesshaftigkeit und Consolidation aller Verhältnisse die neue Ruhe und Unthätigkeit, die Abspannung nach so vieler Mühsal; ferner auch die Natur der Gegend, die sie jetzt eingenommen hatten, ein Naturleben, das ohne Gewaltthätigkeit und erschütternde Katastrophen sich stetig und gelassen in gleichen Perioden auslegte, eine Beschaffenheit des Bodens von solcher Fruchtbarkeit und Ergiebigkeit, dass sie dem Landmann nur ein Minimum eigner Bemühung auflegte, und dazu schliesslich ein heisses Klima, geeignet, die Thätigkeit der psychischen Kräfte nach aussen hin zu hemmen und zu lähmen, und sie in sich selbst in ihrer eignen Sphäre zu träumerischer Betrachtung zu sammeln. So also nun stellte sich vorzugsweise in den Kreisen der Rishi's, der Sänger und Priester, ein Hang und Drang zur Vertiefung in sich selbst, zur innern Betrachtung, zur Meditation ein,

---

[1]) Rigv. II, 26, 3. X, 68, 8 ff.

[2]) Vgl. Duncker, Gesch. des Alterthums Bd. III⁴. S. 47. Haug, Brahma und die Brahmanen, S. 10. Lassen, Ind. Alterthumskunde Bd. I². S. 951.

um in den innern Kräften die Anschauung des Wesens der Gottheit, der wesentlichen und wahren Gottheit zu gewinnen. Nicht um einen kraft- und wesenlosen Begriff handelt es sich diesen, sondern um eine innre directe Anschauung; und nicht der Verstand ward angestrengt, sondern das ganze Gemüth erregte und spannte sich in allen seinen Tiefen. Indem es sich von der Aussenwelt, den verschiedenen Actions- und Genussreizen der Sinnlichkeit asketisch isolirte, sammelte es seine Kräfte in sich selbst, steigerte sie in unablässiger Uebung, und es ist daher erklärlich, wie solche Männer mit ihren urgründigen Kraftworten, ihren dunkeln Orakelreden, mit der innern Urgewalt ihrer Sprache über das gleichfalls nun in träumerischen Stimmungen befangene Volk einen ausserordentlichen Einfluss gewinnen konnten. Diese alten Büsser, die wurden die ersten Civilisatoren des Indischen Volkes, und die neue und fortan bleibende Organisation der Gesellschaft war ihre Schöpfung; ihr Geist bemächtigte sich des Regiments; und seine Wirkungen waren so allgemein und eindringend, dass auch, wo im Volk abweichende Richtungen sich aussprachen, dieselben doch noch seinem Einfluss unterworfen blieben, und sich nicht frei und eigenthümlich, sondern nur nach dem allgemeinen Typus dieses Geistes entwickeln konnten.

Allein die Anschauungen dieser Alten waren doch nur die Frucht einer gewaltsamen Umkehr des Grundverhältnisses ihres Gemüths. Das geistige Element lässt sich nicht in solchem Salto mortale erreichen, sondern es bringt sich selbst hervor und wächst heraus auf dem Wege einer langdauernden mühsamen Entwicklung. Sein Wesen ist nicht durch den blossen Gegensatz des Innern gegen das Aeussere, des Unsinnlichen gegen das Sinnliche gegeben; man kann nicht durch blosse Umwendung des Aeussern in das Innere zu ihm gelangen. Der Gegensatz, den es gegen das Sinnliche, gegen die materielle Natur hat, ist ein qualitativer, kein Gegensatz der blossen Existenzform. Das Geistige ist das Nichtsinnliche insofern, als es das Sittliche ist. Auf dem Wege, den jene indischen Büsser nahmen, wird nur die Form des Geistes, nicht des Geistes Wesen und Kraft, der Geist selbst erreicht. Und indem der einzige Weg verlassen

wurde, auf dem vom Menschen aus geistige Anschauung, geistiges Leben gewonnen werden konnte, der Weg des mythologischen Processes, indem die bisher auf diesem Wege erreichten Resultate als werthlos oder von nur sekundärem Werth schlechtweg bei Seite geschoben wurden, und dem Gemüth die geistige Ahnung, die sich in die Gebilde jener Götter eingeschlossen hatte, somit verloren ging, so kam es nun ganz auf seine unmittelbaren natürlichen Voraussetzungen zurück, und so sehr die Form der neuen Anschauungen geistartig sein mochte, war doch der Inhalt, die innre wesentliche Bestimmung völlig naturalistisch.

Die neue Gottheit, das Brahma, ist das Absolute im Spiegel des Gemüths aufgefasst, daher in concreter Bestimmtheit, und zwar da alle Concretheit, alles fühlbare Leben noch allein in der Natur, der Geist noch in keiner Weise eigenthümlich erkennbar ist, als ruhender Grund des beweglichen wechselnden Naturlebens. Dies schliesslich in der Form des Willens[1]), sofern in der innern Anspannung des Willens zur Andacht, zum Gebet das den Vedischen Göttern Ueberlegene, sie Bestimmende, sie Actuirende, und somit das eigentliche Wesen des Göttlichen erkannt wurde. Brahma ist also die absolute Substanz als Wille, ist der Urwille, der von seiner Allheit gesättigt, gelassen in sich selber ruht. Aber ein Andres, ein Fremdes, ein fremder Zufall, für den er nicht kann, und in dem er nicht ist, dennoch durch ihn erregt, aber durch seine Existenz, durch sein Wesen, nicht durch ihn als Willen erregt, von ihm ausgehend und doch wiederum nur ganz aus sich selbst hervorgehend — ein Andres erhebt sich über diesen schweigenden Grund heraus, die Begierde sich in der Mannigfaltigkeit der Dinge zu spiegeln, oder vielmehr die Lust, die Begierde der in die Einheit des Willens, in dieses schiedlose Dunkel verschlungenen Allheit, sich mannigfaltig und eigenlebig auszulegen[2]), woran der Urwille als solcher, der unmittelbar Alles ganz ist, kein Interesse haben kann.

---

[1]) Die Etymologie des Wortes „Brahma“ kommt auf Willen, Willensintention hinaus; vgl. M. Müller, Essays Bd. I. S. 67. Roth, Zur Geschichte und Literatur der Veda's S. 89.

[2]) Vgl. Rigv. X, 72. 129.

Dieses neue Princip, der Anfang des Werdens, die Begierde wird Maja genannt. In der Maja entwickelt sich die schäumende, wirbelnde Fluth der Gestaltung des Endlichen — sie selbst verwandelt sich in die Figur der Potenzen, aus denen Alles erzeugt wird. „Die Weisen beschrieben es und erkannten, dass es die Fülle des Lebens, sowie der Abgrund sei, wohin Alles versinkt, ein Meer von Licht, Schatten und Finsterniss. Sie sahen das Lebendige in dessen Wirbeln sich umwälzen, das so lange in den Wirbeln sich dreht, als es sich vom Geiste, der alles [selber unbewegt] bewegt, gesondert weiss.“ In ihr also ist die Action, die Bewegung, die Sonderung und Gestaltung, Brahma selbst ist das Nichtgeschäftige, Mühelose. „Der Mensch bildet sich ein, Brahma wirke und werde gewirkt, aber er ist frei von Beidem, er ist ganz Er selbst, wie sollte er wirken, wie gewirkt sein?“ [1])

Drei Grundgestalten sind es, in welche die Maja, in ihrer Action fortschreitend, sich verwandelt. Die erste ist Tamas-Guna, das dunkle Gieren und Gähren der Materie, und in Bezug auf den Menschen das Versinken in gemeinsinnliches Lustleben, Aufgehn in materielle Interessen. Die zweite ist Radshas-Guna, die aus der trägen Finsterniss und blinden Nichtigkeit der Materie sich heraushebende lebendige Actionskraft, und demgemäss in Bezug auf den Menschen der energische Strebe- und Fortschrittstrieb, Ehrgeiz, Muth und Stolz, kriegerisches Heldenthum. Die dritte ist Satva-Guna, die Unterstellung der durch die ersten hervorgebrachten Mannigfaltigkeit unter die Einheit, das Princip der Ordnung und Bildung, durch das erst ein Bestehn zu Wege kommt, und demgemäss in Bezug auf den Menschen das Erkennen, durch das er die Vielheit der Dinge und Beziehungen, in die er in den beiden andern noch verwickelt war, aus sich heraus und unter höhre, allgemeine Gesichtspuncte stellt — sie in und unter der höchsten Einheit bestimmt, und in dieser sie betrachtend und sich gestalten lassend, von ihr frei wird. [2]) „Vor allen Creaturen“, heisst es, „war Maja; in ihr war Tamas-Guna,

---

[1]) Upanischad's bei Windischmann, Die Philos. im Fortg. der Weltg. S. 1613—1615.

[2]) Vergl. Manu 12, 24 ff.

in welcher das Verlangen ist. Nichts sonst war noch, Alles in das Chaos verschlungen. Brahma gab seinem Verlangen Bewegung, und aus der Bewegung nahm es zu, und seine Bewegung und Zunahme war die Radschas-Guna, die Alles Hervorbringende (Differenzirende). Brahma gab der Hervorbringung Bewegung, und die Zunahme dieser Bewegung wurde Satva-Guna genannt, die Erhaltende, Bewahrende. Und durch die Bewegung, welche Brahma der Erhaltung gab, wurde jenes Wesen, welches die Gestalt der ganzen Welt ist; aus der Mitte der drei Guna's fiel es träufelnd in jenes ungeheure Meer herab, und der vorzüglichste Samentropfen, welcher herabgeträufelt, der wissensgestaltige, war der Dshivatma, der Beleber des Körpers. In ihm, dem von der Mitte der Guna's ausgegangenen, wurde offenbar der Wille und entscheidende Entschluss, und das Bewusstsein des Ich, welches alle drei Guna's auf sich beziehend, sich aufrichtet und sagt: Ausser mir ist nichts."[1]) Das sind keine Begriffe, es sind innre Anschauungen; der begreifende Verstand war noch völlig in dem anschauenden Gemüth gebunden, und die Grundlagen seiner Thätigkeit gingen an das Gemüth über. Durch diese sah es die Welt in sich und sah in ihre innern Wurzeln. Es bildete sich Anschauungsformen, in denen es das innre Werden der Welt und ihr innres Getriebe erkannte.

Sowie nun aber das Gesicht des Absoluten im Gemüth aufging, erschien jenes sofort als das eigentliche Wesen, die Substanz, das eigentlich und allein wahre Sein, da es Alles an sich und ganz war. Zwar auch als Grund der endlichen Dinge zeigte es sich, aber wie diese von ihm aus wurden, das konnte nicht als auf directem Wege geschehend vorgestellt werden, da zwischen seiner ewigen Gleichheit und Reinheit, und dem unruhigen und vielgestaltigen Gewühl der Dinge kein unmittelbarer Uebergang erkennbar war, vielmehr hier nur ein Gegensatz, ein Contrast und ein Sprung erkannt werden konnte. Die endlichen Dinge konnten von ihm aus nur auf indirectem Wege geworden sein, nur indem es, das Absolute, gleichsam umgekehrt, ausser sich selbst ge-

[1]) Maitrajani-Upanischad bei Windischmann S. 1615 fg.

setzt, nicht es selbst mehr war, so dass die Einheit in ihm, seine Selbstheit sich gleichsam verbarg, und nur seine Allheit, das in ihm in die Einheit aufgelöste Chaos heraustrat. Insofern war also die Wurzel der Individualisation, durch die sie einzelne viele und verschiedene waren, die war vielmehr in ihnen, als in der Gottheit; ihr Sein als solches vereinzeltes und schiedliches war ein völlig äusserliches, ein hohl peripherisches, ein wesenloses — nicht wahres Sein, sondern Scheinen, und die Selbständigkeit der Existenz, in der es sich presentirte, war Täuschung. Seiend konnte es nur insofern gedacht werden, als es auch Theil der innern Allheit des Absoluten selbst war: nicht als dieses Besondre war es seiend, sondern als innrer Wesenstheil des Absoluten, und so war, was es war, nicht es selbst, sondern Brahma war das Seiende in ihm, Brahma war dies und war Alles. „Himmel, Erde und Luft als ihn erkennend", heisst es, „die Welten wissend, Raum und Sonnenkreis entdeckend als ihn, betrachtet der Weise dieses Wesen. Er wird dieses Wesen und wird eins mit ihm."[1]) Mit Brahma eins zu werden, das ist der wahre Lebenszweck. Der Mensch muss alle Form der Besonderheit verlassen, und in die innre Allheit Brahma's aufgehn, nicht in seiner Ichheit, sondern in Brahma sein Wesen und Selbst erfassen. „Der Geist", heisst es, „ist ungetheilt. Der Bhuatma erscheint wegen Vermischung mit den Guna's vielgetheilt; er ist die bildende Form des Leibes; weil er von den Guna's bestrickt wurde, erscheint er vielgetheilt." „Zuerst war nur Ein Geist, von dem [bildlich gesprochen] Alles erzeugt ist. Dieser in seiner Einsamkeit unbefriedigt, betrachtete sich selbst; er wollte [bildlich gesprochen], dass er viel und verschieden sei, und die Gestalten verschiedener Arten wurden hervorgebracht. Diese waren starr wie Steine und ohne Leben wie trockne Bäume. Der Geist, noch unbefriedigt, wollte, dass er in sie einginge, und gleich dem Wind geworden, ging er in sie ein. Indem er nun in die Höhle des Herzens einging, und die fünf Sinne und die fünf Organe der Thätigkeit bildete, genoss er sinnliche Lust und die Dreigunawelt war für ihn vollendet. Auf solche Weise ist dieser

---

[1]) Isa-Upanischad ebd. S. 1696 f.

Geist an sich Alles fassend in die Fesseln der guten und bösen Werke gefallen; er erscheint getheilt und verschieden, er der an sich fessellos ist. Der Unbewegliche, Mühelose erscheint beweglich und beschäftigt. Befreit aber ist er der ruhige Zeuge des Schauspiels der Welt. Er ist in sich selbst allein.“ Ferner: „Wenn der Geist von der Maja überwältigt in die Gunawelt eingeht, vergisst er seiner selbst, und wird doch nicht ersättigt, sondern will und sucht immer neue Lust. Durch dieses Verlangen erscheint er gebunden, und jener Unbewegliche erscheint beweglich, jener Feste schwankend, jener Begierdelose brennend vor Begierde, jener Irrthumlose irrend, jener Stolzlose stolz und anmassend, in die Fesseln des Ich und des Mein, in die Fesseln der Selbstheit gefallen. Das Selbst wandelt durch die obern und untern Welten, gebunden von Freud' und Leid.“[1]) Während sonst das Endliche als durch einen Abfall vom Unendlichen geworden sich bezeichnet, erscheint hier Brahma selbst von sich abirrend. Aber das ist nur bildliche Darstellung; Brahma ist und bleibt die ruhende Mitte der Welt, der „windlose Ort“, die Zuflucht derer, die Erlösung suchen. Die Darstellung geht davon aus, dass in jedem Endlichen und speciell im Menschen, in dem das in der übrigen Natur gebundene Geistige hervorbricht, Eines ist, das von ihm selbst ist, von der Begierde, die in jedem Endlichen ist, der Begierde dieses Endlichen, selbst zu sein und sich als solches zu gestalten — dann auch das Andre, das von Brahma ist, sofern jedes Endliche auch zum Wesen Brahma's zu seiner innern Allheit gehört, also das, was in jedem Endlichen wesentlich und allgemein ist, was jedes an der Natur des schlechthin Allgemeinen, des Absoluten theilnimmt. Es wird gedacht das Endliche einmal wie es für sich selbst ist, dann wie es noch in Brahma ein Theil Brahma's ist. In jener Hinsicht ist es nur es selbst, in dieser aber ist Brahma es, und insofern kann Brahma auch als das Handelnde erscheinen, was es doch nicht ist. Daher es auch heisst: „Vom Herrn durchdrungen ist dieses All, was es auch sei, was sich in der Welt regt; verlasse diese und geniesse dadurch; sei nicht gierig nach dem Reichthum von irgend

---

[1]) Maitrajani-Upanischad ebd. S. 1596 ff.

Jemand. Jenes ist eins, unbeweglich, schneller als der Gedanke [reine Gegenwart]; nicht erreichen es, das voraneilende, die Götter; stehend eilt es den Laufenden voraus; in diesem legt der Wind nieder die Gewässer. Derjenige, dem alle Wesen geworden sind wie das Selbst, diesem, dem Erkennenden, wie kann ihm sein Bethörung und Kummer, wenn er das Einssein versteht."[1])

Die Wurzel des Daseins ist die Begierde; sie ist das Meer von Kräften, in dem das Dasein sich erregt, gestaltet, entwickelt und wandelt. Die Begierde, indem sie hervorgeht, theilt sich in sich selbst — in ihr ist eben die Theilung und Vervielfältigung, in Brahma ist Einheit und Gleichheit. So bilden sich in ihr eine unbegrenzte Mehrheit besondrer Strebekreise, die nun sich ausführend in jedem besondern endlichen Wesen das Princip seiner besondern Existenz sind, und deren Richtung und Character in jedem Wesen dem Umfang und der Stellung seiner Existenz entspricht. Eines Jeden besondre Existenz wächst aus dem Grund seiner Begierde, oder mit andern Worten: Alle einzelne Sonderexistenz als solche beruht auf dem Interesse, das der Einzelne an sich selbst, an seiner besondern Existenz und an anderm Endlichen, soweit dieses sich auf jene bezieht, nimmt. Aber dies endliche Selbstinteresse wirkt Unseligkeit, die einzelne Sonderexistenz in den unendlichen Bezüglichkeiten, in die sie verwickelt ist, ist lauter Eitelkeit, Mühsal, Unruhe und Noth. Solange das Gemüth von diesem Interesse umstrickt ist, wird es unablässig durch vielartige Verhältnisse hindurchgejagt, und findet nirgend einen Punkt, in dem es ruhen kann und dauernde Befriedigung geniesst. Es treibt sich von Einem zum Andern ohne Genüge, und sein Zustand ist ein steter Hunger ohne Grund und Ziel. Die Erfüllung seines stets wechselnden Verlangens schafft ihm keine Befriedigung, die Versagung aber die bitterste schmerzlichste Aufregung. Und nicht minder wie die psychische ist die physische Folge zu betrachten, welche mit dem Entstehn der Endlichkeit verknüpft ist — die Flüchtigkeit und Verderblichkeit alles Irdischen, die demjenigen, der mit seiner

---

[1]) Yadschur-Veda ebd. S. 1620.

Begierde sich an das Dasein klammert, eine neue fortdauernde Quelle der Bedrängniss ist. Alle diese Unruhe und Unseligkeit aber verschwindet, und selbst die physische Noth verliert ihren Stachel, sobald der Mensch die interessirte Theilnahme an seiner Sonderexistenz und ihren Relationen in sich ertödtet, und alle Kräfte des Gemüths auf den innern ruhenden Grund des Daseins, auf das wesentliche Sein, auf Brahma richtet. Jenes sein Selbstinteresse tödtend, tödtet er in ihm zugleich die Wurzel seiner Sonderexistenz, und es bleibt nur, durch den Zusammenhang des ganzen Weltprocesses gehalten, die physische Erscheinungsform, die Schale der innern Kräfte. Auch diese fällt endlich ab, durch den Tod in den Kreislauf der Stoffe zurückgeführt, und so ist mit dem Wesen nun auch die Form der Individualität zerstört, welche den Geist noch eine Zeit lang in der Welt, im Elend gefesselt hielt. Der Geist kehrt zurück in seinen Ursprung, in sein Wesen, in Brahma. Er ist den Umwälzungen des Werdens entronnen und geht ein in die ewige Gleichheit. Dagegen ist es natürlich, dass wenn die innre Natur der endlichen Individualität sich beharrlich in sich fortsetzt, wenn die Begierde nicht nachlässt zu brennen und ihr Feuer durch Ergreifen des Begehrten nährt, wenn bis zuletzt der Wille sich mit seiner Sonderform und deren Bezügen identificirt, derselbe auch nach dem Zerfallen der sinnlichen Gestalt sich in seiner Besonderheit erhält, und vielmehr andre sinnliche Einkleidungen sucht, welche der besondern Richtung, die das Begehren im Laufe der bisherigen Existenz angenommen, entspricht. Es gibt keine Rettung, keine Erlösung, als durch Erlöschen in Brahma, kein Heil als in innrer geistiger Selbsttödtung. Wer diese nicht erreicht, der treibt den Strom des Lebens in immer neuen Wandlungen endlos fort und fort.

Brahma, das Absolute, ist als solches schlechthin wesentlich und nothwendig, die Substanz der Vernunft schlechthin. Die endlichen Wesen sind dadurch geworden, dass die Bewegung, mit der Jenes sich in sich selbst einspinnt, gleichsam nach aussen umgewandt wurde; in ihnen setzt sich der in sich gebundene Kreis in Succession, die Einheit in Vielheit, die Ruhe und Stetigkeit in Wechsel und Bewegung um.

Insofern ist die Folge und Ordnung, in der sich das Endliche auslegt, ebenfalls eine durchaus feste vorbestimmte und an sich nothwendige. Das ganze All stellt eine Leiter dar, in der es, aus dem Schoos des Absoluten sich herauswindend, vom Höchsten, den seligen Göttern, zu Menschen, Thieren, Pflanzen, schliesslich dem Niedersten der Materie herabsteigt. In dieser Descension sind die Stufen durchaus fix, jede an ihrem Ort nothwendig. Wie dann die absolute Substanz Alles entlässt, so zieht sie auch Alles wieder zu sich; wie das Endliche sich aus der absoluten Substanz heraussetzt, so sehnt es sich auch wieder nach ihr, nach ihrer ewigen Ruhe und Selbstsättigung, zurück. Es kann aber nur nach der Folge der Stufen wieder zurückkehren, in der es herabgestiegen und durch die es von dem Absoluten getrennt ist. Die höchste Stufe innerhalb der Natur hat die Menscheit inne, und in ihr bereitet sich die Rückkehr zu Brahma vor. „Unter den erschaffenen Dingen“, heisst es in Manu's Gesetzbuch, „haben die belebten den Vorzug, unter den belebten die, deren Dasein auf Vernunft gegründet ist, unter den Vernünftigen das Menschengeschlecht.“ Allein unter den Menschen ergeben sich noch besondre Stufenunterschiede gemäss den gesellschaftlichen Aufgaben und Rangverhältnissen. Die gesellschaftliche Ordnung ist nur ein Theil der Naturordnung, wie der Mensch nur ein Theil der Natur, der höchste, Brahma nächste Theil derselben ist. Unter dies Princip gestellt, muss die gesellschaftliche Ordnung diesen blinden, blindnothwendigen, äusserlichen und exclusiven Character annehmen. Die gesellschaftlichen Classen- und Standesunterschiede, ursprünglich freie Selbstbildungen, erstarren, schliessen sich gegen einander ab, sie werden Kasten — keine politischen Formationen, sonder physische Existenzformen, keine Rangstufen mehr, sondern Natur- und Lebensstufen. Die Zahl und Namen der ursprünglichen Kasten sind bekannt: Sudra's (die dienende Klasse, den Ureinwohnern entstammend), Vaisja's (die Ackerbau, Handel und Gewerbe Treibenden), Kshatrija's (die Krieger, der Krieger-Adel), Brahmanen (die Priester, aus den Vedischen Sängergeschlechtern hervorgehend). Es gibt während eines Lebens keinen Uebergang von einer Kaste in die andre, consequenter-

weise ist auch ein connubium nicht zugelassen; jede Stufe muss von dem ihr Angehörigen ganz durchlebt werden, erst der Tod nach einem den Pflichten seiner Stellung angemessenen Leben entbindet von der bisher eingenommenen Kastenstufe, und schliesst in einer physischen Wiedergeburt die nächst höhere auf. Eine Folge von Naturstufen kann nur in einer Folge von Existenzen zurückgelegt werden. Man sieht auch hier, die Idee der Seelenwanderung ist eine nothwendige Consequenz dieses Systems. So kann nun der pflichtgetreue Sudra hoffen, in einer folgenden Incarnation zum Vaisja, dieser zum Kshatrija, dieser endlich zum Brahmanen befördert zu werden. Als Brahmane geboren erlangt der Mensch endlich die Fähigkeit, dem Wirrsal der Geburten zu entrinnen und sich mit Brahma zu vereinigen. „Unter den vernünftigen Wesen", sagt Manu, „hat das Menschengeschlecht den Vorzug, unter den Menschen die Brahmanen." Die Brahmanen sind durch ihr Verhältniss zur Gottheit höhere Wesen; wie der Mensch gegen die übrige Schöpfung, so stehen sie gegen die Menschen und die ganze Welt, ja grösser. Der Brahmane ist das wahre Haupt der Schöpfung, er wird erhaben über der Welt geboren, und ist bestimmt, die Schatzkammer der religiösen und bürgerlichen Pflichten zu überwachen. Alles, was sich im Universum befindet, ist sein, er hat ein natürliches Recht darauf durch seine Erstgeburt, und durch sein Wohlwollen geniessen die übrigen Sterblichen ihres Lebens.[1])

Jede Kaste hat also ihre besonderen Pflichten und Aufgaben. Nun kann aber doch Jemand fehlen, sündigen, ja eine Todsünde begehen, und sich dadurch der Stufe, auf der er sich befindet, dauernd unfähig machen. Dies bedingt nun ebenso nothwendig in der Wiedergeburt ein Zurücksinken auf tiefere Stufen, wodurch der Mensch seinem Ziel und der Burg seines Heils um so ferner gerückt wird. Und darin gerade liegt das Erschreckende, Beängstigende dieser Vorstellung. Mag Einer in seiner Kaste sich noch so sehr der Gesetzestreue befleissigt haben, wer schützt ihn, dass er, auch dann in der nächst höheren Kaste wiedergeboren, in

[1]) Manu 1, 93. 98—111.

dieser nicht sündige, und so sündige, dass er noch hinter die frühere zurückgeschleudert wird, und dann anfangen muss, durch mehrere schmähliche und verächtliche Existenzen gehend mühsam und qualvoll ganz von unten und von Neuem aufzuklimmen? Und wie leicht kann dieser Fall eintreten? Denn das Gesetz ist ganz und gar aus dem Gesichtspunct des Naturalismus entworfen, es legt Gewicht auf das Aeusserliche und auf die Kleinigkeiten, und sieht es auf äussere Observation und Leistung ab. So lauert schon hinter dem geringfügigsten Umstande die Gefahr einer Todsünde. Irgend eine Nachlässigkeit, die Beschädigung fühlender Wesen besonders der Katze und der Kuh und Aehnliches wird schon mit tiefster Degradation bedroht. Dazu wird noch eine Hölle gedichtet, in der die schlimmsten Sünder noch erst gequält werden sollen, ehe sie eine neue Wanderung antreten dürfen. Und der Weg zur Busse ist möglichst erschwert; die vorgeschriebene Busse, ebenso nur in äusserlicher Leistung bestehend, ist für jeden Fall die denkbarst grausame. Und nirgends begegnet eine freundliche Gottheit, die dem Flehenden verzeiht, die den Bereuenden reinigt und versöhnt.

Das Bedürfniss nach Erlösung ist das wesentliche Ingrediens jeder tiefern religiösen Entwicklung — nach einer Erlösung von den blinden Wallungen und den Täuschungen des Sinnenlebens, durch die das Gemüth sich gestört und bedrängt, und dem Endschicksal alles sinnlichen Daseins, dem Ziel, dahin dieses unablässig treibt, dem Tode sich gänzlich verhaftet und verfallen fühlt. Alle wahren Culturreligionen fanden nun das Erlösende in einer innern Offenbarung des Gemüths, einem höhern in ihm sich entwickelnden Lebensprincip, dem Sittlichen, welches jene falsche Actualität durch eine höhre in ihm sich erschliessende Actualität überwindet. Auch der Brahmaismus sucht Erlösung, aber was ihn dabei treibt und bewegt, das ist nicht dasjenige, was im Menschen, in seiner unmittelbaren Anlage dem Sittlichen verwandt ist, diesem entgegenstrebt, um in ihm wirksam und lebendig, und von dem fremden Element, in dem es sich gebunden fühlt, frei zu werden — nicht der im Menschen gewurzelte Drang nach Höherem, nach höheren Lebens- und Thätigkeitsformen, in denen sich sein eigenstes menschliches Wesen erfüllt, sondern sein Motiv ist

dem Wesen nach nur das einem unbegrenzten sinnlichen Actions- und Genussstreben nachfolgende Gefühl der fruchtlosen Mühseligkeit, der peinlichen Unruhe, der tiefen Unbefriedigung und sein Interesse ist kein sittliches, sondern ein rein eudämonistisches. Das Erlösende findet er demgemäss auch nicht in einem dem Wesen nach, sondern in einem nur der Form nach höhern Princip, in einer andern Form oder Zuständlichkeit des Daseins, gegenüber der Vielheit in der Einheit, gegenüber der Einzelheit in der Allheit, und statt in einer substantiell höhern Actualisation der Persönlichkeit vielmehr in dem Auslöschen aller Actualität derselben, in ihrer Reduction auf die blosse Potenz, ein rein pflanzliches, trieb- und willenloses Leben.

Das sittliche Princip tritt hier noch nirgend eigenthümlich in Wirkung; was sich davon in der Religion der vedischen Epoche ahnungsweise angelegt hatte, auch das ist hier gänzlich wieder ausser Action gesetzt; die sittliche Pflicht ist in keiner Weise erkennbar. Es ist daher in der Indischen Welt keine Möglichkeit geboten, die an sich heftigen und masslosen Ansprüche der Sinnlichkeit, wie dieselbe sie in dem Wunderland Indien, wo sie ihre höchsten feurigsten Reize entfaltet, an den Menschen macht, in ihnen selbst zu bändigen und einzuschränken, sondern es ist dem Menschen nur die Wahl gegeben, entweder zu begehren und zu geniessen, oder gänzlich zu entsagen. Der Mensch muss die ganze zerstörende Gewalt der Sinnlichkeit an sich empfinden, und kann nicht anders derselben entrinnen, als indem er überhaupt alles Streben und Trachten in sich tödtet. Im Mahabharatta lesen wir von einem König Jajati, der tausend Jahre in den überschwenglichsten berauschendsten Sinnengenüssen schwelgte. Nach Ablauf dieser Zeit ist er des unruhigen Treibens satt, das keine innre Befriedigung gewährt, und er beschliesst sich desselben zu entledigen, indem er, auf Brahma seine Gedanken richtend, das strenge entsagende Leben eines Büssers beginnt. Er sagt:

O glücklich, wer dem Durst entgeht, der nur als Krankheit in den Tod
Geleitet und uns nimmer verlässt, nicht alternd mit dem Alternden.
Weil ich ihn nicht zu stillen vermag, ihn zu ertödten trachte ich
Mit strenger Busse. Des eignen Ich's entäussernd mich, den Sinnen todt,
Auf Brahma richtend alle Gedanken, so will im Wald ich leben jetzt.

Dies war der Weg des Einzelnen. Die erste Entstehung des Systems war allerdings wohl eine andre. Hier war das Erlösungsbedürfniss nicht der Ausgang, sondern die Folge. Die alten Büsser, welche die Urheber des Systems waren, wollten ohne Zweifel zunächst nichts andres, als das Wesen der Gottheit ergründen, die Substanz der Gottheit erreichen. Da ging in ihnen das Gesicht des Absoluten auf, nicht im Gedanken, im Begriff, sondern in einem innern psychisch-physischen Anschauen und Erleben. Ganz aus den Sinnen sich zurückziehend, ganz in sich selbst sich sammelnd, kamen sie schliesslich in Ekstase; sie kamen in jenen verzückten Zustand, wo der Mensch ohne Willen und Begehren nur betrachtet und empfindet, wo er seiner selbst nicht mächtig selbstlos und machtlos völlig in das Ganze, in den Strom des allgemeinen Lebens ausgegossen, ein fliessender Theil des All ist. Diese Allheit, in der sie da sich fühlten, das war ihnen Brahma — dieses Ausgegossensein in das Ganze die Rückkehr zu Brahma, die Vereinigung mit ihm. Dann aus der Ekstase wieder in's Alltagsleben zurückkehrend, in die Schranken der Ichheit und das Gewühl der Vorstellungen, empfanden sie sich wie Ausgestossene, empfanden die Enge und Unseligkeit des gemeinen Getriebes im Vergleich zu der seligen Ruhe der Ekstase. Und so entwickelte sich ihnen mit genauer Consequenz das ganze System.

Die im 6. Jahrhundert v. Chr. gegen dieses System sich erhebende Opposition, welche von dem Prinzen Siddharta aus der Familie Sakya, daher Sakyamuni (Sakya - Einsiedler), nach eigner spätrer Selbstbezeichnung aber Buddha (der Erleuchtete) genannt, ausging, bewegte sich dem Wesen nach doch in den gleichen Gleisen. Zwischen diesen beiden Endpuncten, dem sinnlichen Weltleben, seiner Mühseligkeit, seiner Nichtigkeit, seinem Elend und andrerseits der vollkommnen Beruhigung, ja Beseligung im Auslöschen alles eignen Wollens und Strebens war nun das Indische Bewusstsein ein für alle Mal festgebunden. Der Reformator lebte anfangs in den glanzvollsten genussreichsten Umständen; aber er hatte eine weiche Seele, die Eindrücke lebhaft aufnahm und lange behielt. So mitten im Genussleben, halb wohl ermüdet von ihm, trafen ihn erschütternde Gestalten menschlichen Elends,

um so stärker auf ihn wirkend, je unmittelbarer und je grösser der Contrast war. Ein tiefes Mitleid erfasste ihn, nahm all sein Denken und Empfinden ein; das Endergebniss war, dass er alle Vorzüge seines Standes und seinen Reichthum aufgab, und sich in die Einsamkeit und Dürftigkeit zurückzog, um diesem Problem des menschlichen Lebens nachzudenken. Mitleid war es, was ihn bewegte — Mitleid, was ihn durch Nachdenken zum Erkennen, seinem Erkennen führte. Mitleid aber ist ein psychisch-physisches, kein sittliches Gefühl. Es ist ein hartes Wort, aber — Mitleid haben auch Thiere.

Die Erkenntniss des Weltelends war ein Ergebniss der Brahmanischen Religionsanschauung. Das Weltelend war nun eine Thatsache — eine Thatsache für das Indische Bewusstsein; in Folge der Voraussetzungen, in denen dieses gefangen war, war es für dasselbe eine Thatsache geworden. An sich ist es eine Thatsache nicht, es ist nichts Objectives; in dem Umkreis der verschiedenen Culturreligionen begegnen wir wohl hin und wieder Klagen über die Unbeständigkeit der irdischen Dinge, über die Schwächen, die dem sinnlichen Leben anhaften, aber nirgend solcher Verurtheilung des Daseins an sich, nirgend solcher Anklage der völligen Heillosigkeit des Daseins. Es ist vergebens, wenn sich der Pessimismus aus andern Literaturen, aus den Literaturen der Culturvölker Bestätigungen holen will. Der Pessimismus ist auf indischem Boden entstanden, und dort hat er allein seine Wurzeln, sein Leben. Diese Wurzeln liegen im Bewusstsein, nicht in den Dingen und deren Verhältnissen zum Menschen. Somit an sich eine subjective Weltansicht, hat er doch für die, welche er eingenommen hat, den Werth einer äussern Thatsache. Und als solche fasste Buddha ihn auf; von den religiösen Voraussetzungen sah er ganz und gar ab. Nur diese angebliche Thatsache des allgemeinen Weltelends bildete ihm das Problem. Die Lösung desselben fand er auf dem Wege des blossen Nachdenkens. So ist der Character des Buddhaismus rein empirisch-rational. Mit dem Absehn von den eigenthümlichen religiösen Voraussetzungen verloren auch die Folgen, welche dieselben in der Gliederung der menschlichen Gesellschaft und in Bezug auf die Bedingungen

und die nothwendigen Stufen des zum Heil, zur Erlösung führenden Weges hatten, ihre Bedeutung. Indem das Rationale, verbunden mit dem keinen Unterschied kennenden Motiv des Mitleids, nun rein durchwirken konnte, kam das allgemein Menschliche zur Geltung, und der moralische Werth des innern Menschen gegenüber den Banngrenzen des Standes, der Kaste. Und gerade darin gewann der Buddhaismus seinen ungeheuren Einfluss, seine historische Macht. Wir sahen, welch' ein gequältes, angstvolles, gedrücktes Leben die Inder unter dem Brahmanischen Gesetz hatten; wie der Genuss des Heils das Vorrecht der einen Kaste, der Brahmanischen, war; wie der Weg, zu diesem zu gelangen, für die anderen Kasten nur durch neue Geburten ging, und wie sie ausserdem in ihrem religiösen Verhalten den härtesten Vorschriften und Strafandrohungen unterworfen waren. Nun erschien Buddha, und verkündete sein Gesetz als „ein Gesetz der Gnade für Alle". Er predigte dem Volk, redete zu ihnen in ihrer Sprache. Er nahm Sudra's und die noch geringer geachteten für verworfen gehaltenen Tschandala's, nahm Bartscheerer und Strassenkehrer, Sklaven und reumüthige Verbrecher, alle Armen und Elenden und selbst Weiber unter seine Schüler, unter die Geweihten auf. „Im schlechtesten Körper", sagte er, „kann die beste Seele wohnen. Nur in Rücksicht auf den Geist wird der Körper geachtet und verachtet. Die Tugenden hängen nicht ab von den Kasten." Ferner: „Da die Lehre, die ich vortrage, durchaus rein (d. h. rational) ist, so macht sie keinen Unterschied zwischen Vornehm und Gering, Reich und Arm." Auch Büssungen und Bussübungen verwarf er; Reue und ein Bekenntniss vor den Genossen genügt zur Sühne der Sünde.[1]) Dies war der Hebel, durch den er den Brahmaismus aus den Angeln hob; dies der Zauber, durch den er die Massen an sich fesselte.

Nach Buddha ist vor Allem nöthig einzusehn, dass die Welt voller Uebel sei. Diese Uebel sind Krankheit, Altersschwäche, die Unruhe und Selbstqual der Projecte und Stre-

---

[1]) Burnouf, Introduction à l'hist. du Buddhisme, tome I. p. 162. 197. 198 205 sq. 212. 277. 299 sq. 375 sq.

bungen, die Trennung von dem, was man liebt, die Nichtbefriedigung der Wünsche und Bedürfnisse und die Unbeständigkeit aller Dinge. Das Dasein an sich ist eine stete Quelle der Leiden; wenn daher der Mensch natürlicher Weise bestrebt ist, sich von seinen tausendfachen Leiden zu befrein, so muss er auch bestrebt sein, vom Dasein befreit zu werden. Welches ist nun die Ursache des Daseins? Diese Ursache ist keine andre, als die Anhänglichkeit an diese endliche Bestandform, der Wille zum Leben, die Begierde. Die Begierde aber stammt aus der Empfindung, aus einer Trübung des Intellects, durch die sich der Mensch über die wahren Bedingungen und Effecte des Daseins täuscht, und so nun immer begehrlich ihm anhaftend, ohne Aufhören in dem Wirrsal desselben umgetrieben wird. Von dieser Täuschung gilt es vor Allem sich zu befreien; der Mensch muss sich von der Form seines Daseins unterscheiden lernen, aufhören, die Reize des Daseins sich zuzuziehn, seine Empfindung als etwas Fremdes von sich abhalten, und so, der Begierde ihre Nahrung entziehend, sie allmählig zum Erlöschen bringen. „Aus dem Verlangen entsteht Traurigkeit, aus der Traurigkeit Furcht; wer vom Verlangen befreit ist, der empfindet weder Traurigkeit noch Furcht. Kein Feuer ist gleich der Begierde, keine Gefangenschaft gleich dem Hass, kein Netz gleich der Leidenschaft, kein Strom gleich dem Verlangen. Die Sinnenlust des stumpf Dahinlebenden wächst gleich der Malve; hin und her läuft er, eine Frucht suchend wie der Affe im Walde. Wen in der Welt die giftige Begier überwindet, dessen Schmerzen mehren sich. Wer aber die wilde Begier überwindet, dessen Schmerzen fallen nieder wie die Regentropfen von der Lotosblume. Daher rottet die Wurzel der Begier aus!“ „Vor dem Zorn sollt ihr euch hüten. Nie wird der Zorn durch Zorn gestillt, sondern durch Versöhnlichkeit. Die Bösen sehen nicht ein, wir werden hier sterben; wer das einsieht, dessen Zanksucht hat ein Ende“. „Alle Creaturen sind ohne Bestand; wer das erkennt, wird frei von Schmerz. Alle Creaturen sind voll Schmerz; wer das erkennt, wird frei von Schmerz. Wer die Welt ansieht wie eine Wasserblase, wie ein Luftbild, den erblickt der König des Todes nicht“. Er findet die Erlösung, indem er in's Nirvana eingeht d. h. indem alle Bestand-

theile und Energieen der Individualität aufgelöst oder zur wirkungslosen Potenzialität herabgedämpft werden.[1]) Nirvana ist an sich keineswegs ein Ort; noch ist es Name eines Princips, des Nichts, das Grund und Ziel des Daseins wäre. Der Buddhaismus hat ursprünglich keine Metaphysik, er ist rein empirisch-practisch, und Nirvana ist nur der Name für den Zustand, den durchaus leidenden und indifferenten Zustand, der die Erlösung enthalten soll.

„In dem Maasse,“ heisst es weiter, „in welchem das Gemüth gereinigt, die brennende gehässige Kraft des Verlangens und der Selbstsucht gebrochen, Sinnlichkeit, Hass, Neid, Jähzorn, Geiz, Habsucht, Stolz, Ehrbegier gemildert und besänftigt ist, wirst du des Wohlwollens und Erbarmens gegen alle Geschöpfe fähig“.[2]) Es heisst „alle Geschöpfe“ — Thiere wie Menschen, eine „Hure, wie die eigne Mutter“[3]); dies Gefühl ist ohne sittliche Maassstäbe. Es ist das Mitleid; in diesem liegt die Moral des Buddhaismus. Aber ich wiederhole: das Mitleid ist ein psychisch-physisches, kein sittliches Gefühl. Wenn der Mensch sich alles Selbstwollens entäussert hat, dann wird er für Alles afficirbare Basis, und es entsteht eine weichliche Stimmung des Mitfühlens und Mitgefühls mit Allem, das sich der Natur der Sache nach weniger in hülfreicher Handreichung, als in melancholischen Empfindungen und in schonender Zurückhaltung äussert.

Der Buddhaismus versuchte das Problem des Menschenglücks auf rein practischem Wege mit gänzlichem Absehn von allen religiösen Motiven und Idealen zu lösen. Seine ursprüngliche Grundlehre war thatsächlich „rein“. Aber im Fortschritt und der Ausbreitung veränderte sich sein System, und es wurde aus ihm eine Religion, die voll des wunderlichsten Aberglaubens ist. In seiner ursprünglichen Reinheit blieb er nur Theorie; als er unter die Völker ging, wurde er Religion. Und es zeigte sich, dass wohl zufällig ein einzelnes Individuum, aber dass nicht die Menschheit, die

---

[1]) Conf. Burnouf, Introd., p. 410 sq. 428 sq. 486 sq. 508 sq. Köppen, Relig. des Buddha, S. 29 4. 30 4 ff. 451 ff.

[2]) Köppen S. 447.

[3]) Burnouf p. 558.

Gesammtheit, die in der Gesammtheit zur Wirkung kommende menschliche Natur für blosse ideelose Praxis, und für eine reine d. h. religionslose Moral empfänglich ist. Denn die Natur des Menschen ist religiös, und die Gottheit ist Anfang und Ende aller seiner Wege.

Kehren wir nun hier zu dem Puncte zurück, wo wir den Brahmaismus verliessen. Nicht Alle waren, als sein Gesetz sich öffentliche Geltung erzwang, aus Neigung gefolgt; Mehrere waren gegen ihr eignes Gefühl nur durch die Banngewalt dieser gigantischen Abstractionen, durch die Willensmacht jener alten Asketen bezwungen worden; Viele aber auch, in denen der alte Lebensdrang und Thatendurst der Vorzeit noch gährte und sprudelte, hatten sich widersetzt und hatten nur durch Waffengewalt gefügig gemacht werden können. Daher fuhr ausserhalb des Brahmanischen Kastenkreises auch der mythologische Trieb noch fort, Sprossen zu treiben, und da er sich mit den Vedischen Göttern nicht mehr völlig genügte, so schuf er sich neue Evolutionen von weitgehender Bedeutung. Der abstracte Ungeist des Brahmaismus aber, der schon alle Adern des Volkskörpers mehr und mehr durchdrang, liess dieselben nicht zur vollen und reinen Ausgestaltung gelangen — wie ein Schwergewicht sich an sie hängend, zog er sie in das Element des Leeren und des Maasslosen, Ungeheuerlichen herab. Diese neuen mythologischen Bildungen waren nun die Götter Shiva und Vishnu mit ihren Gattinnen, Kindern und Gehülfen.

Der höchste Gott ist Shiva — er ist der Mahadeva der „grosse Gott“, der Devadeva „Gott der Götter“. Sein Name bedeutet der „Günstige“; auch heisst er Shankara „der Glückbringer“. Es wird vermuthet, dass die Grundzüge seiner Gestalt von der wahrscheinlich der kuschitischen, alias: protosemitischen Race angehörenden Urbevölkerung, aus deren willig sich unterwerfendem Theil die Sudra-Kaste hervorging, dieselbe, die auch später vorzugsweis dem Shivadienst ergeben war, von diesen die Grundzüge herrühren, dass Shiva seinen Grundzügen nach der von Alters her verehrte Stammgott dieser Urbevölkerung sei. In der That ist Shiva im Princip dem Gott Baal, den wir in Westasien als Stammgott der Kuschiten und Semiten kennen lernen werden, völlig gleich.

Und so habe man, wird gefolgert, diesen Stammgott mit dem ihm am meisten verwandten der Arischen Götterwelt, mit Rudra, verbunden, und daraus sei die Gestalt des Shiva hervorgegangen. Wir geben die Möglichkeit zu. Auf jeden Fall aber ist an eine blosse äussre Uebertragung nicht zu denken. Sondern das Indische Bewusstsein war an einem Punkte angelangt, wo dieser Gott erscheinen musste, und das bereits Vorhandene und Vorgefundene diente nur zur Geburtshülfe.

Shiva nun ist ein Gott unendlicher Lebensschöpfung (daher sein Name), aber er ist auch ein fressendes Feuer, alles Leben im Grimm seines Zornes verzehrend, oder gefällt sich in harter Entsagung, die Lebenskeime in sich verschliessend. Als Lebensgott ist ihm der Lingam (Phallus) geweiht; als den Lebensstrom in sich verschliessend wird er als Büsser dargestellt.[1]) Ueberhaupt springt er von einem Extrem zum andern über, sein Wesen ist launenhaft, vielgestaltig, proteisch gaukelnd. „Er nimmt", heisst es, „viele Gestalten an, von Göttern, Menschen, Kobolden, Dämonen, zahmen und wilden Thieren. Er ist die Seele aller Welten, alldurchdringend, wohnend im Herzen aller Geschöpfe. Er hat einen Kranz von Schlangen, einen Opferstrick von Schlangen, Ohrringe von Schlangen und ein Obergewand von Schlangenfellen. Er lacht, singt, tanzt, musizirt. Er springt, gähnt, weint, macht Andre weinen; spricht wie ein Toller oder Trunkener, und auch in süssen Tönen. Er lacht schrecklich. Er ist sowohl sichtbar wie unsichtbar, ein Knabe, ein Jüngling, ein Greis. Er tändelt mit den Weibern gesträubten Haars, mit ungeheurem Phallus und erregten Blicks". Alle Götter sind nur seine verschiedenen Actionsformen, alle Bildungen der Sinnenwelt nur seine Erscheinungsgestalten. Er ist „Zeit, Tod, Finsterniss, Tage, Monate, Jahreszeiten, Morgen, Abend, Dämmerung und das Jahr." Seinem Zorn widersteht nichts. Die Götter zittern, wenn sie seine Stimme hören. Der Stier ist sein heiliges Thier, in seiner blinden Zeugungswuth das typische Bild des Gottes. Seine Opfer sind blutig, ursprünglich

---

[1]) Lassen, Ind. Alterthumskunde. I^2. S. 292 ff.

Menschenopfer.[1]) Kurz in ihm stellt sich das Wesen und Princip des materiellen Naturprocesses dar, in dem sich unablässig und unerschöpflich Wesen zum Leben drängen, aber auch unmittelbar wieder zum Tode, zum Vergehn eilen, und Heil und Unheil, Lust und Pein, Lachen und Weinen neben einander sind und einander ablösen.

Seine Gattin, die Uma oder Parvati, theilt ganz die Zweideutigkeit seines Wesens; sie ist einestheils die reizende Göttin der Zeugung und Geburt, andterntheils ist sie auch wild und blutig, blutsaufend und fleischfressend. Blutige Opfer werden ihr in Hekatomben gebracht, am meisten gefallen ihr Menschenopfer. Auch unterwerfen sich in ihrem Dienst die Gläubigen den entsetzlichsten Selbstpeinigungen; würden sie dabei einen Schrei des Schmerzes ausstossen, eine Thräne vergiessen, so wären sie auf immer entehrt und würden ausgestossen aus ihrem Stamm.[2]) Im Frühling begeht man ihr nächtliche Feste, bei welchen die Geschlechter ohne Unterschied der socialen und physischen Verhältnisse sich wie von einer Zeugungsraserei ergriffen mit einander vermischen. Nicht selten springt auch die Wollust in Grausamkeit und Mordlust über, welche mitunter selbst wieder zum schwelgerischen Genuss wird.[3])

Neben Shiva, zwar ihm untergeordnet, kam nun auch Vishnu, der alte Gott des vedischen Zeitalters, zu neuer, höherer und allgemeinerer Bedeutung. Er ist neben Jenem der humane Gott, der Gott-Heiland. Er ist nun ganz Sonnengott geworden, sofern in der Sonne das Lebensprincip ist; das befruchtende Wasser ist ihm geblieben; er reitet auf dem Vogel Garuda, d. h. dem die Sonne umspielenden goldnen Gewölk, oder er ruht auf der zusammengerollten Schlange Sescha, den Fluthen des Urmeers. Besonders aber wird er durch seine Incarnationen (Rama und Krishna) auch zum Culturheros. Das physische kosmische Verhältniss erscheint auf dem Indischen Standpunct immer als das ursprüngliche, das menschliche als abgeleitet. Daher sind bei den Indern die Culturheroen Incarnationsformen eines Go ttes

---

[1]) Muir, sanscrit texts, vol. IV p. 191. 199. 203. 204. 287. 288.
[2]) Rhode, Philos. und Myth. der Hindu's. Bd. II, S. 246 ff. 258, vgl. S. 496 ff.
[3]) Windischmann, Philos. in Fortg. d. W. S. 847 fg.

während sie bei den Völkern des Westens anfangs Menschen, göttliche oder Gottes-Menschen sind, die sich nachher und zwar aus dem Tode heraus zu Göttern verklären. Vishnu's Gattin ist die Lakshmi oder Sri. Sie ist die Göttin der Liebe, der Huld, der ehelichen Fruchtbarkeit, des Reichthums, Ihr Fest ist das Fest der Ernte, ihr Symbol die Lotosblume.[1])

Unterdessen hatten die in den Ursitzen im Nordosten gegen Iran Zurückgebliebenen sich von ihren Irrwegen zur väterlichen Lichtreligion zurückgefunden. Ihr Führer war Zarathustra gewesen, eine zweifellos historische Persönlichkeit, die aber von der Sage viel umwuchert worden ist. Während der Orgien des Schamanismus hatte sich wohl in einzelnen Familien noch die väterliche Ueberlieferung, wenn auch in verblasster Characteristik und fragmentarischer Gestalt noch erhalten. Zarathustra war der Mann, in dessen Geist diese Erinnrungen nicht nur wieder Farbe und Vollständigkeit gewannen, sondern auch unter dem Einfluss veränderter historischer Verhältnisse neue Bestimmungen in sich aufnahmen. Von Alters her bestand bei den Ariern ein erbliches Königthum; der König stand unter den Grossen des Kriegeradels als primus inter pares.[2]) Es war ein Glück für Zarathustra und seine Sache, dass es ihm gelang, ein Königspaar, den Vistasçya und seine Gemahlin Hutaoça, sich zu gewinnen. Dieser Fürst führte seine Kriege und führte sie siegreich hinaus[3]). Später wanderten die Stämme nach Westen und nahmen das Land Iran ein, in dem nun die Religion des Zarathustra die unbedingte Herrschaft einnahm und die Volksreligion wurde.

Der höchste Gott dieser Religion, Ahuramazda, ist, wie schon früher bemerkt wurde, zunächst nur der erneuerte Varuna. Wie dieser ist er vor Allem Schöpfer, dann Urheber alles Guten, aller Güter, und schliesslich Quelle der Ordnung und des Gesetzes, von oben, vom höchsten Himmel herab[4]), über Erde und Menschheit waltend, und sowohl in diese

---

[1]) Wurm, Gesch. der Ind. Relig. S. 124 fg.
[2]) Ludwig, Die Mantraliteratur. S. 249 ff.
[3]) Yaçna (Spiegel) 45, 14 ff. Yast 13, 99. 9, 26. 15, 36. 17, 49 fg.
[4]) Vendid. 19, 107.

Kraft und Befähigung alles Guten einfliessen lassend, als durch seine erhabene Ordnung von oben Alles leitend und regierend. Die sechs Ameshaspenta's, die ihm beigeordnet sind und in deren Kreis er selbst als Siebenter und Höchster sich erhebt, sind ohne Zweifel den Aditya's verwandte Gestalten[1]), ebensowenig bestimmt characterisirt, ebenso verfliessender Individualität, wie z. B. die Indischen Bhaga und Arjaman. Wie bei den Indern ist ferner auch dem Ahuramazda eng gesellt Mithra; häufig kehrt die Formel wieder: „Ahura und Mithra, die Grossen". Zwar gehört er einer zweiten niedrigeren Götterclasse an, den Yazata's. Aber auch Ahuramazda heisst wohl selbst ein Yazata, der „Grösste der Yazata's[2]). Mithra nun ist in Ausführung des schon im Vedischen Mitra angelegten Characters der mitten in der Menschenwelt und in ihren Kämpfen sich Bewegende, der den Menschen in ihrem Kampf gegen das Schlechte vorangeht, das Ideal und der Schutzheilige eines ritterlichen Kriegerstandes. „Ihn preisen, heisst es, die Krieger auf den Rücken ihrer Pferde um Kraft flehend für ihr Gespann, um Niederschlagung der Feinde." Kraft, Stärke, Beweglichkeit, Schnelligkeit wohnen ihm bei. „An seiner Rechten fährt Rashnu (der Genius der Gerechtigkeit), an seiner Linken die richtige Weisheit, die gabenbringende, reine weisse Kleider zieht sie an, ein Gleichniss des Gesetzes Ahuramazda's." Unbetrüglich ist er, Feind aller Lüge, Hüter der Verträge, ihren Bruch rächend. So ist er auch im Zorn fürchterlich „der Böse und Beste zugleich". „Wo man ihn belügt, da zerstört Mithra der Zornige Beleidigte die Wohnung." „Mögen wir nicht unter den Wurf des Mithra gelangen, nicht uns erzürnt Mithra erschlagen." Vorgestellt wird er mit erhobenem Arm fahrend zur Unsterblichkeit, vor dem Wagen vier weisse Rosse, die himmlische Speise essen und unsterblich sind, deren Vorderhufen mit Gold, die Hinterhufen mit Silber beschlagen sind.[3]). Auch die Sonne wird verehrt, sie ist mit schnellen Pferden begabt und heisst das Auge Ahuramazda's[4]). Ferner die Wassergöttin Anahita,

---

[1]) Spiegel, Eran. Alterthumskunde, Bd. II. S. 31.
[2]) Yast. 17, 16.
[3]) Yast. 10 passim.
[4]) Yaçna 1, 35.

ein schönes kräftiges Mädchen mit grossen herabfallenden Brüsten, goldnem Schleier, schönem Ohrgehänge, goldnem Diadem, auf einem Wagen mit vier weissen Rossen einherfahrend. Sie reinigt den Samen der Männer und verleiht den Frauen glückliche Geburt, daher besonders von Schwangeren angerufen.[1]) Auch ein Gott des Feuers, welcher Sohn des Ahuramazda ist.[2]) Ausserdem noch ein Gott der Luft, Vaju — ein Gott des Windes, Vatu — eine Göttin der unterirdischen Metallschätze, Parandi u. a. m.; schliesslich Haoma, das göttliche Original und Wesen des irdischen Haoma, des Indischen Soma. Er ist Heilgott, und wie er auf Erden Gesundheit und langes Leben spendet, so schafft er auch den verstorbenen Frommen ein ewiges Leben in der Herrlichkeit des Paradieses.[3]) Das himmlische Theil der Menschen, ihre Genien so zu sagen, sind die Fravashis, die vereint mit Ahuramazda und Mithra den Menschen hülfreich zur Seite stehn.[4])

Von entscheidender Bedeutung jedoch war der Gegensatz des Schamanismus und seiner Anhänger, von dem diese Erneurung des alten Glaubens ihren Ausgang nehmen musste. Der fröhliche Idealismus des letztern liess sich nicht mehr wiederherstellen, man hatte an die Kraft und Wirksamkeit der Mächte, denen der Schamanismus dient, glauben gelernt und musste als realen Mächten der Gegenwart mit ihnen abrechnen. Da man aber das Göttliche nur allein in den Mächten des Lichtes wiedererkennen wollte, so bestimmten sich nun jene Mächte, als böse, als widergöttliche, teuflische, und als solche mussten sie und ihre Werke aus allen Kräften bekämpft werden. Auf diesem Kampf basirte sich nun die ganze Religion, die ganze Lebenssitte.

Das satanische Gegenstück des Ahuramazda ist nun Angromainyus. Es ist nicht nöthig anzunehmen, dass gegenüber dem Götterkönig eine solche Principalgestalt des Bösen erst dem Zarathustra sich gebildet habe. Wir hörten bereits

---

[1]) Vendid. 7, 37. Yast. 5, 2. 7. 13. 64. 78. 127 fg.
[2]) Vgl. Spiegel, Alterthumskunde, Bd. II. S. 41 ff.
[3]) Vgl. Yaçna 9 u. 10.
[4]) Vgl. Yaçna 54, 1. 62, 4. und Yast. 13.

bei der turanischen Urbevölkerung Chaldaea's von einem Gott des Todes und der Todten, der Geister und Gespenster. Auch von dem Indischen Shiva heisst es einmal, dass er sich auf Kirchhöfen umhertreibe, umschwärmt von Geister- und Gespensterschaaren, nackt, wie ein Toller sich geberdend, als der Herr der Geister, deren Wesen lauter Finsterniss ist[1]), und so gesellten sich seinem Dienst auch schamanische Zauberbräuche.[2]) Des Angromainyus Ursprung nun ist die anfangslose Finsterniss, sein gegenwärtiger Sitz ist die Hölle im Innern der Erde. Der Eingang zur Hölle liegt im Norden; von Norden her, aus dem Haus der Kälte brechen seine Schaaren, die Daeva's, hervor, und auf der Flucht eilen sie wieder nach Norden zurück.[3]) Angromainyus heisst in den heiligen Büchern der vielen Tod Besitzende, der Uebles Wissende, der Peiniger, der schlechte Geschöpfe geschaffen hat.[4]) Im öffentlichen Verkehr ward sein Name nicht gern genannt. Die Persischen Königsinschriften brauchen statt dessen die Umschreibung: „der Andre" [der Widergott.][5]) Er schuf die Daeva's, wie Ahuramazda die Lichtgeister. Die Daeva's sind alle männlich; daneben gab es auch weibliche Dämonen, diese hiessen Drukhs. Unter den Daeva's sind die Grössten die, welche Angromainyus in Opposition gegen die Ameshaspenta's schuf. Ihnen zunächst folgt Aeshma, das Princip der verbrecherischen Wissenschaft, insbesondere der schwarzen Magie; demselben werden alle Wissenschaften zugeschrieben mit Ausnahme der Heilkunde, die dem Haoma angehört.[6])

Da das Böse wie das Gute als äussre reale Macht in der äussern Natur wurzelnd und wirkend aufgefasst wurde, und da ihr Gegensatz ebenso auch von aussen und in Folge geschichtlicher Conflicte dem Bewusstsein sich aufgedrängt hatte, so ward der Kampf der beiden Mächte nicht nur als ein in Natur und Geschichte äussrer, sondern auch Ursprung

---

[1]) **Muir**, sanscr. texts, vol. IV, p. 379.
[2]) **Stuhr**, Religionsformen, Bd. I. S. 107.
[3]) Vendid. 19, 1. 7, 4. 8, 228.
[4]) Ib. 1, 7. 19, 7. 16. 20. 27.
[5]) Conf. Records of the past, vol. IX. p. 27.
[6]) Yaçna 20, 8.

und Anfang wie schliessliches Ende als geschichtliches Drama vorgestellt. Ahuramazda hatte seinen Sitz in dem anfangslosen Licht, Angromainyus wohnte in der anfangslosen Finsterniss. Zwischen beiden war ein leerer Raum, „in dem die Vermischung stattfand" — eine Indifferenzregion, in die beide Mächte eingehn und sich berühren konnten, und die später die sichtbare Welt, den eigentlichen Kampfplatz, in sich aufnahm. Ahuramazda wusste vermöge seiner Allwissenheit, dass Angromainyus existire, was er sinne, wie er sich gegen ihn erheben und wie er endigen werde. Angromainyus, der nur Nachwissen (empirisches Wissen) hat, wusste nichts von Ahuramazda; denn als er sich aus der Finsterniss erhob und bis an's Licht kam, da sah er die Herrlichkeit Ahuramazda's und stürzte in seiner zornigen Gier herbei, ihn zu tödten. In den Schlund der Finsterniss jedoch zurückgeworfen, schuf er hier das Heer der Daeva's. Ahuramazda bot ihm Frieden an, er verweigerte ihn, und forderte Ahuramazda zum Kampf heraus. Da schlug Ahuramazda vor, eine gewisse Frist bis zum Zweikampf zu bestimmen, und der Andre ging darauf ein; denn in seiner Blindheit sah er die verderbliche List nicht. Denn Ahuramazda gedachte, den Feind von seiner ewigen Wurzel, der unendlichen Finsterniss, dieser unzugänglichen Zuflucht, abzuschneiden und ihn dann zu vernichten. Zu diesem Zweck schuf er in der Zwischenzeit in dem leeren Raum, der ihn von dem Gegner trennte, die sichtbare Welt. Hernach rief Angromainyus eine Oppositionsschöpfung hervor; doch eigentlich kann er nicht schaffen, nur verderben. Von ihm kommen wüste Stätten, giftige und dornige Kräuter, giftige und reissende Thiere, Ungeziefer und Gewürm. Anfangs hatte er lange müssig in Bestürzung zugebracht, als er die Werke Ahuramazda's entstehen und blühen sah; dann ermannte er sich, erstieg einen Theil des Himmels, und sich von da, in Neid und Grimm entbrannt, auf die Erde herabstürzend, bohrte er sich in Gestalt einer Schlange in das Innere derselben ein. Hier im Innersten der Erde bereitete er die Hölle, und liess nun von da durch die Erde sein geheimes Gift fliessen. Dann erhob er sich gegen den Himmel und begann den Kampf mit Ahuramazda und dessen Heerschaaren. Aber er ward wiederum zurückgeschlagen, wollte dann wohl entweichen,

konnte aber nicht, sondern fiel auf die materielle Welt zurück, in die er nun eingeschränkt blieb.[1])

Die ersten Menschen fielen zwar in die Stricke des Angromainyus und seiner Daeva's. Allein sein Einfluss litt von da an fortschreitende Abnahme, und so konnte schliesslich Zarathustra geboren werden, der Gerechte *κατ' ἐξοχήν*, der eigentliche Mustermensch, in dessen Seele Ahuramazda die ganze Kraft seiner Reinheit gelegt hatte.[2]) Seinen Samen nahmen die Götter in ihre Obhut, und aus demselben sollten in Zwischenräumen von 1000 Jahren drei Propheten erstehn. Der letzte ist Çaoshyanç; unter ihm erfolgt die Auferstehung der Todten und die Reinigung der Welt von dem Bösen. Die Seelen, die bisher theils im Himmel, in Ahuramazda's Welt, theils in der Hölle weilten[3]), werden sich wieder mit ihren aus den Enden der Erde gesammelten und neugebildeten Leibern vereinigen, und werden die Guten drei Tage in höchster Lust im Himmel zubringen, die Bösen aber ebensolang Qualen in der Hölle auszustehen haben. Alsdann werden die Sterne auf die Erde fallen, die Metalle werden schmelzen, und Gute und Böse müssen nun durch den dadurch entstehenden Gluthstrom wandern. Jene werden in seinen Flammen sich der angenehmsten Empfindungen erfreun, diese die höchste Pein leiden, aber durch dieselbe völlig rein werden. Nun wird der letzte Kampf der Götter mit Angromainyus und den Daeva's folgen, und mit gänzlicher Vernichtung der letztern enden. Dann folgt ein unsterbliches Leben in schattenlosem Licht, in ungetrübter Seligkeit.[4])

Die Daeva's waren also an sich Mächte des Naturlebens Sie hatten ihr Wesen in der Finsterniss der Materie, wie die Götter die Ahura's in der Klarheit des Himmels. Von ihnen war alles Trübe und Finstre, alles Wilde, Wüste und Verworrene, alle Unreinheit und Verderbniss, Tod und Ver-

---

[1]) Vgl. Bundehesh bei Fr. Windischmann, Zoroastr. Studien. S. 56 ff.

[2]) Vispered 2, 6. 7.

[3]) Vgl. Vend. 19, 98 ff. Yast. 22, und Minokhered bei Spiegel, Alterthumskunde, Bd. II. S. 150 fg.

[4]) Bundehesh bei Windischmann S. 113 ff.

wesung. Von der Natur her drangen sie auch in die Menschenwelt ein und wirkten da Unordnung, Lüge, Unreinlichkeit und böse Zaubertücken. Daher geht auch ihre Bekämpfung von der Natur aus und das erste und wirksamste Mittel derselben ist die Bodencultur. [1]) Waren die Anhänger der Daeva's einem umherschweifenden und räuberischen Leben ergeben, so leitete dagegen Zarathustra die Seinen zum Landbau und zu sesshaftem Leben an, und fügte den uralten arischen Ständen, Priestern und Kriegern, als dritten den Bauernstand hinzu. Die Bodencultur hat hier also nicht, wie in den Religionskreisen, die wir in den nächsten Capiteln kennen lernen werden, eine principielle Bedeutung, sondern sie ist nur eine Folge des Princips in Verbindung mit den geschichtlich gegebenen Verhältnissen und bestimmt sich weiter als Mittel für einen äussern Zweck. Noch wird auch Wachen, rüstige Thätigkeit, Anzünden und Nähren des Altar- und Heerdfeuers als wirksam und verdienstlich gepriesen.

Die sittliche Anschauung war noch ganz in den Schranken, in denen wir sie in der altarischen Varunareligion gefunden haben. Die erste Pflicht und Tugend war Wahrhaftigkeit und Treue, Lüge die eigentliche Ursünde. Ja die physische Gebundenheit tritt in Iran noch greller hervor. Denn nicht minder heilige Pflicht war die körperliche Reinheit. „Ungern", heisst es, „bescheint die Sonne den Verunreinigten, ungern der Mond, ungern die Sterne." „Der Unreine nimmt das Wohlbefinden weg und das Wachsthum, und bringt Krankheiten und Tod." „Sünden gegen die Reinlichkeit nehmen den Antheil am Paradies, und bringen an den Ort, der für die Schlechten bestimmt ist, den finstern, der von Finsterniss kommt."[2])

[1]) Vend. 3, 1—20. 115 ff.
[2]) Ibid. 9, 161. 187. 5, 165 fg.

Die Semiten in Chaldäa und Kanaan.

Die Semiten und Arier wurden zu ihren Wanderungen durch ein gewaltiges Naturereigniss veranlasst, das uns aus der hebräischen Sage als die Sündfluth bekannt ist. Die schwarzen und gelben Racen waren damals schon in die Ferne hinausgezogen.[1]) In Chaldäa erfolgte nach den turanischen Stämmen, als diese sich bereits politisch eingerichtet hatten, zunächst eine Einwanderung von Stämmen, die der sog. protosemitischen oder kuschitischen Race, welche sich von der eigentlich sogenannten semitischen Race durch braune Haut farbe und einen negerartigen Typus unterscheidet, angehörten. Ihnen kamen später semitische Stämme nach. Vor 1500 v. Chr. hatten schon semitische Religionsanschauungen über die turanischen die Obmacht gewonnen, und es hatte sich ein System der öffentlichen Religion ausgebildet, in dem zwar noch einige turanische Gottheiten mit semitischen vereinigt waren, aber theils hinter diesen sehr zurücktraten, theils auch in einen mit diesen übereinstimmenden Character umgewandelt waren, und der den Turaniern eigenthümliche Schamanismus völlig getilgt war. Ebenso war die turanische Sprache zu jener Zeit schon eine todte Sprache, deren Kenntniss nur in den Priesterschulen erhalten und gepflegt wurde.[2])

Welchen Religionsanschauungen die Semiten, bevor sie mit der turanischen Civilisation in dauernd feste Verbindung traten, huldigten, darüber fehlen uns alle Nachrichten. Wir wissen nur, wie schon oben angemerkt, dass sich unter ihnen Familien oder Stämme befanden, in denen noch wie immer auch modificirte monotheistische Traditionen gepflegt wurden — die Mehrzahl aber sich dem Polytheismus zugewandt hatte, von dessen Berührungen auch jene sich nicht völlig freihalten konnten. Ueber die Natur dieses Polytheismus sind wir nicht unterrichtet. Eine Vermuthung jedoch, die der Gewissheit sehr nahe liegt, bietet sich an. Denn da die Semiten und Arier gemeinsame Ursitze hatten, so liegt sehr nahe, dass die Religionsanschauungen auch verwandte waren.

---

[1]) Conf. Lénormant, Les origines de l'histoire. Vol. I, p. 382 sq. 490 sq.

[2]) Hommel, Abriss der Babylon.-Assyr. Gesch. S. 1.

Dies scheint sich zu bestätigen, wenn wir in den chaldäischen Götterlisten die Götter mit rein semitischen Namen aussondern und in ihren Characteren betrachten. Da kann Bel sehr wohl ursprünglich der dem Varuna analoge lichtwesige, ordnende und richtende Himmelsherr gewesen sein. Samas, der Sonnengott, wird ganz im Styl des Rigveda beschrieben. „Er unterscheidet Wahrheit und Lüge, lässt die Lüge schwinden, macht zu nichte den bösen Einfluss zauberischer Tücke, und führt die Völker, die sich der Gottlosigkeit und der Hexerei ergeben, zum Untergang; er ist auch Urheber alles fröhlichen Lebens, ein gnädiger Gott, der die Sünden sühnt und die Schuld löst.“ [1]) Ramanu (dessen Name früher fälschlich Bin gelesen wurde) ist der Gott des Gewölks, des Platzregens, des Sturmwindes, des Donners und Blitzes[2]). Nabu, der später dem Planeten Merkur zugetheilt wurde, war ursprünglich wahrscheinlich ein Mondgott, ein Lichtgott des Nachthimmels. Darauf deutet seine Beschreibung und die Aehnlichkeit, die er mit dem Aegyptischen Thoth, der ebenfalls Mondgott war und von dem wir später hören werden, hatte. Er ist derjenige, der „die Legionen des Himmels und der Erde überwacht“, „der erhabene Beförderer der siderischen Aufgänge, der Ordner der Werke der Natur“, „der dem Aufgang der Sonne ihren Niedergang folgen lässt, der mit ihr die Zeit zählt“. Auch ist er (wie Thoth) Gott der prophetischen Eingebung, der Wissenschaft und der Beredsamkeit, und heisst der „Schreiber des Weltalls“ — dies natürlich spätern Ursprungs.[3]) Als die Semiten sich mit den Turaniern verschmolzen, verschwand die anfängliche Naturbedeutung des Gottes, und an seine Stelle trat als Mondgott der turanische Mondgott Sin. Dieser wird sicher als Herr der Nacht und Weber aller Zauberwirkungen eine ganz besonders hervorragende Rolle im Turanischen System eingenommen haben, und es ist daher jedenfalls eine Vererbung aus diesem, wenn in der chaldäischen Religion Sin den Vorrang vor Samas dem Sonnengott hatte.

---

[1]) Lénormant, Anfänge der Cultur, Bd. II. S. 121 ff. Schrader, Höllenfahrt der Istar, S. 96.

[2]) Delitzsch zu Smith, Chald. Genesis, S. 269.

[3]) Lénormant, Anfänge, Bd. II. S. 134 ff.

In der chaldäischen Staatsreligion figuriren als höchste Gottheiten Anu, Hea und Bel. Von den beiden ersten kennen wir bereits den turanischen Ursprung. Bel ist der höchste Gott der Semiten; als solchem und seine Herrschaft mit Niemandem theilend, begegnen wir ihm unter dem nur dialectisch verschiedenen Namen Baal bei den Südsemiten in Kanaan. Die hebräischen und griechischen Quellen, wenn sie von Babylon reden, wissen nur von Bel, er ist ihnen der Gott von Babel. Wir dürfen daher wohl annehmen, dass jene beiden erstgenannten vorwiegend nur dogmatische Existenz und Bedeutung hatten, dass dagegen Bel der Gott war, welcher eigenthümliches urwüchsiges Leben im Bewusstsein (der herrschenden semitischen Nationalität) und in demselben das Regiment hatte.

Im Allgemeinen ist von Bel zu sagen, dass er ein Gott der Naturschöpfung und der Naturordnung war, der, im Himmel wohnend, vom Himmel ausgehend, zugleich die höchste Actuosität besitzt, und mit grosser Stärke und Gewalt ausgerüstet, alle Störung der Weltordnung, alle Empörung gegen das Gesetz niederwirft und mit seiner Rache verfolgt. Es heisst von ihm, dass er in seiner Macht nicht seines Gleichen habe, dass er in derselben mit unwiderstehlicher Stärke ausgestattet sei, Jeder preise seine Macht, rede von seinem Gesetz und rühme seine Herrschaft. Die Erde ist sein Wirkungsfeld, er ist Herr und König der Erde, der Menschen und Geister, doch wohnt er im Hause der Sonne, und der Himmel ist die Ausbreitung seiner Kraft. In seiner Hand ist die „Flamme des kreisenden Schwertes", damit hat er einst den Drachen, die alte Schlange, den Geist des Chaos besiegt, auch die bösen Geister gebändigt, welche die Ordnung des Himmels verstören wollten.[1]) Babylon aber, die Reichshauptstadt, ist die „Stadt Bel's", der „Thron Bel's" nach den Inschriften, und die hebräischen Schriftsteller reden von dem Bel „zu Babel". Griechische Quellen[2]) ferner be-

---

[1]) G. Smith, Assyrian discoveries, p. 192. 396. Ders., Chaldäische Genesis. Deutsche Ausg. S. 89 ff. Talbot in den Records of the past, vol. IX p. 136 sq.

[2]) Conf. Beros. ap. Joseph. c. Apion. I, 19. Abyden. ap. Euseb. praep. evang. IX, 41. Servius ad Virg. Aen. I, 73. 646. Pausan. IV, 23.

zeichnen Bel als Gründer von Babylon, als ersten König, den Vorfahren der regierenden Könige, Stifter des Königthums und Hort des königlichen Regiments. Von Bel also leiteten die Könige ihre Herrschaft ab, er hat sie in dieselbe eingesetzt und seine Herrschaft ist das Original der ihrigen. Diese ihre Herrschaft aber war durchaus unbedingt, und das Königthum war der Staat. So beginnt Daniel seinen Sermon an den König Nebukadnezar mit den Worten: „Du, o König, König der Könige, welchem der Gott des Himmels[1]) gegeben hat Regierung, Macht, Herrschaft und Würde, und überall, wo Menschenkinder wohnen, hat er das Thier des Feldes und den Vogel des Himmels in deine Hände gegeben und dich schalten lassen über sie alle . . .“ Dasselbe Buch sagt noch von dem König: „Wen er wollte, den tödtete er, und wen er wollte, den erhielt er, und wen er wollte, erhöhte er, und wen er wollte, erniedrigte er.“ Auf ihn „seinen Sinn zu richten“, ist ferner jedes Menschen unbedingte Pflicht, selbst dessen Glaube muss sich nach dem des Königs richten, er muss die Götter anbeten, welche des Königs Götter sind. Gegen die drei Männer, die sich geweigert hatten, das goldne Gottesbild, das der König aufgerichtet, anzubeten, lautet die Anklage: „Diese Männer haben nicht gerichtet auf dich, o König, ihren Sinn, deinen Göttern dienen sie nicht, und das goldene Bild, das du aufgestellt, beten sie nicht an.“[2]) Allerdings gab es auch Gesetzbücher von angeblich göttlichem Ursprung, es wird darin die Erwartung ausgesprochen, dass der Monarch in Uebereinstimmung mit den in ihnen vorgeschriebenen Normen regiere und richte, und im andern Fall mit der Rache der Götter gedroht, ja ein assyrischer[3]) Monarch hat diese Sprüche von hohem Alter, welche die

[1]) Eloha Schamajim — eine Concession des Monotheisten an den Polytheismus. Dan. 11, 37—40 steht Eloha ausdrücklich von heidnischen Göttern.

[2]) Dan. 2, 37 fg. 3, 12. 5, 19.

[3]) Assyrien ward von Babylon aus gegründet. Die Assyrischen Götter waren dieselben wie in Chaldäa. Doch trat an die Spitze der Götter, noch über die drei höchsten Götter Anu, Hea und Bel, ein Gott Assur. Dieser ist nur eine Abstraction, das Idol der Assyrischen Nationalhoheit, analog dem Römischen Jupiter optimus maximus. In der That sind die Assyrer ganz und gar die Römer des Orients, wie die Chaldäer die Griechen des Orients.

Vergehungen der Herrscher und ihrer Diener und die jenen folgenden göttlichen Strafen ausführen, gar in Stein meisseln und „zur Ansicht seiner Unterthanen“ in den Höfen seines Palastes ausstellen lassen. Er bemerkt jedoch dabei, dass keiner seiner Vorfahren auf dieselben Rücksicht genommen hätte.[1]) Und wozu auch? War doch der König der Sohn und Erbe des Gottes und sein Gesetz war in ihm; durch seine göttliche Herkunft, seinen göttlichen Character war er souverain. Wahrscheinlich stammte jenes Königsgesetz noch aus turanischer Vorzeit, da noch die Grundanschauungen des Zabismus vorwalteten und die Individualität der Regel, der Satzung untergeordnet war. In den Chaldäischen Reichen nun also war das Königthum der Staat, die Staatsordnung bestand darin, dass Alle sich dem Willen des Einzelnen, des Monarchen, unbedingt unterordneten, und als solche war die Staatsordnung eine Satzung des Gottes Bel und ein Ausfluss der Herrschaft, durch die Dieser die Welt in der Ordnung erhielt. So spiegelt sich in ihr auch das Wesen des Gottes und wir können aus ihr dasselbe uns erklären. Auf Macht und Gewalt war der Staat gegründet, so war er auch weiter durchaus kriegerisch geartet und auf Eroberung und Machtsteigerung gerichtet. Nebukadnezar in seiner Inschrift in Birs-Nimrud erbittet sich von den Göttern für all die frommen Weihungen, die er ihnen gebracht, als Lohn einen festen Thron, die Unterwerfung der Rebellen, die Eroberung von Feindesland.[2]) Ebenso führt Bel in den Inschriften den Beinamen „der Krieger“, und ein griechischer Schrifsteller erzählt, dass die ersten Ansiedler Babylon mit den Heiligthümern des Zeus Enyalios (Zeus = Bel, Enyalios, Beiname des Kriegsgottes Ares) gegründet hätten[3]). Leicht ist Bel auch zornig, und wenn er einem Monarchen zürnt, so bringt er gegen ihn einen Feind von auswärts auf, und leiht diesem seine (des Gottes) siegende Kraft.[4]) Nach der bekannten vielübersetzten Sündfluthlegende war es Bel, der mit Hülfe von Ramanu und Adar die Sündfluth in einem Anfall be-

[1]) Records of the past, vol. VII. p. 120 sqq.
[2]) Records of the past, vol. VII. p. 77.
[3]) Hestiaeus ap. Joseph. antiqq. I, 6. Conf. Suid. s. v. *Θούρας*.
[4]) Records of the past, vol. VII. p. 120

sinnungslosen Zorns erregte. Hea, das Princip der Vernunft, das rationale oder vielmehr rationalistische Princip (wie es bei den mongolen-ähnlichen oder turanischen, dem Zabismus huldigenden Völkern heimisch war) representirend, macht ihm Vorwürfe, indem er meint, er solle den Sünder seine Sünde büssen lassen, ihn aber nicht vertilgen; auch möge er Plagen über die Menschheit kommen lassen, nicht aber sie gänzlich ausrotten. Hea und andre menschenfreundliche Götter machen der Sündfluth ein Ende, worüber Bel ergrimmt ist, sich aber endlich bewegen lässt, mit dem durch Hea's Hülfe geretteten Xisuthros-Noah einen Bund zu schliessen. Dies Besinnungslose seines Handelns, dies Blindwüthige seines Affects zeigt, wie sich das innre Bestimmende seines Characters im Gang der Entwicklung verändert hat. Darin wird kenntlich, was in ihm verborgen ist, das neue Wesen, in das er in sich übergegangen ist. Dasselbe ist eben das materiell Natürliche, der in seinem innern Wesen erfasste, aller geistiger Bestimmung entkleidete materielle Naturprocess, der mit blinder Nothwendigkeit ohne innres Maass fortschreitet.

Das religiöse Gesetz endlich, das er dem Menschen auflegt, ist eine äusserliche Satzung, die mit dem natürlichen Bedürfniss und Gefühl keine Verbindung hat. Auch das entspricht dem naturalistischen Kern seines Wesens. Er verlangt von Allen eine gewisse äusserliche Reinheit und Enthaltung, deren Vorschriften auf das peinlichste detaillirt sind. Unmöglich ist es dem Menschen, alle diese geistlosen Einzelheiten immer im Sinne und vor Augen zu behalten. In einem alten Busspsalm, in dem der Betende, klagend, dass ihn der Gott seiner Uebertretungen wegen im Grimm seines Herzens gezüchtigt habe, bittet, die verhängten Strafen ihm abzunehmen, heisst es u. A.: „Die Sünde, die ich sündigte, kannte ich nicht, die verbotene Sache ass ich, auf das verbotene Ding trat ich.“ [1]) Absichtslos fällt der Mensch in Verschuldung. Daher verlässt ihn nie das Gefühl der Sündhaftigkeit, die Angst vor göttlicher Rache und das Verlangen nach Sühne und Versöhnung. Er bewerkstelligt die letztre, indem er ein andres Leben stellvertretend substituirt

---

[1]) Sayce, Babylon. Literatur. Deutsche Ausg. S. 34.

— ein ihm gleichwerthiges Leben, einen Menschen — vor Allem aber einen Menschen, der mit ihm, dem Schuldigen, in natürlichem Rapport steht, einen Blutsverwandten demnach — und vorzugsweise einen solchen, der für sich selbst nech am wenigsten schuldig oder ohne Schuld ist, eins seiner Kinder. In der That sind Menschen- und speciell Kindesopfer in Chaldaea constatirt. Die Formel ist uns erhalten, sie lautet: „Zur Tilgung der Sünde für des Sünders Leben seines Kindes Leben — für sein Haupt des Kindes Haupt — für seine Stirn des Kindes Stirn — für seine Brust des Kindes Brust.“ [1])

Als Gattin des Bel erscheint bald Beltis, die Mylitta Herodots, bald Istar, die bei den Südsemiten Astarte hiess. Beltis und Istar sind nur verschiedene Figuren für dasselbe göttliche Wesen. In einer phönizischen Inschrift heisst die Gattin Baals, Astarte, „der Name Baals“, auch das „Angesicht Baals“. [2]) Die weibliche Gottheit ordnet sich also der männlichen als Medium unter, in welchem diese ihre innern Bestimmungen zur Darstellung und Erscheinung bringt. Im Grunde ist die weibliche Gottheit nichts andres, als die mythologische Darstellung des menschlichen Allgemeingemüths, welches die männliche Gottheit gebiert, sie in ihrer anschaulich ausgestalteten Individualität aus seinen innern Tiefen und Voraussetzungen heraus hervorbringt, dann sich mit ihr verbindet (vermählt), damit zugleich ihr gleichbildet und ihre Tendenzen in sich ausprägt. Diese Bedeutung tritt uns unmittelbar fasslich entgegen, wenn bei den Israeliten Jahve sich als Ehemann seines Volkes, dessen Abfall von ihm als Ehebruch characterisirt, oder wenn in der judaisirenden Apokalypse die Gemeinde in ihrer innern Gesammtheit gefasst die Braut Christi genannt wird.

Die weibliche Gottheit zeigt jedoch auch neue Entwick lungen, d. h. sie bildet sich nicht nur dem Gotte gleich, sondern sie macht auch offenbar und bringt zur Ausführung, was in ihm verborgen oder angelegt ist. Und wie wir sahen ist etwas in dem Gott angelegt, was in ihm selbst nur in

---

[1]) Transact. of the soc. of bibl. archaeology, vol. IV. p. 25 sqq.

[2]) Schlottmann, Die Inschrift Esmunezar's, S. 83. 142.

einzelnen Aeusserungen zur Geltung, nicht aber zur völligen Ausbildung kommt, das Wesen des materiellen Naturprocesses. So ist denn die Göttin allerdings zunächst wie ihr Gemahl und ihm zur Seite Staats- und Stadthort[1]), sodann Kriegs- und Siegesgöttin, Herrin der Schlacht, trägt Köcher und Bogen, fressendes Feuer vor ihr her[2]), endlich auch Richterin und Rächerin der Unthat.[3]) Aber nicht minder kommt in ihr der regellose Drang des schaffenden Naturlebens zur Darstellung; die unendliches Leben gebärende, es aber zugleich auf grausame Weise wieder aufzehrende Natur stellt sich in ihr dar, der männlichen Strenge gegenüber das weibliche Liebesverlangen, schliesslich Lüsternheit und wechselnde Begier. So ist sie nun vor allem Königin der Fruchtbarkeit, Herrin der Sprösslinge, diese im Schooss der Mutter sorglich bereitend.[4]) Weiter dann auch Urheberin aller Liebeslust. Als Istar, wie der Mythus erzählt, in der Unterwelt festgehalten wurde, „wollte der Stier nicht die Kuh befruchten, der Esel nicht die Eselin bespringen, mit der Sklavin vermischte sich nicht in Liebe der Herr.“ Keuschheit war insofern vor ihr unheiliges Wesen, frevelndes Widerstreben gegen den Willen der Göttin, im Tempelbezirk der Beltis in Babylon mussten sich nach Herodot's Zeugniss die Weiber einmal in ihrem Leben öffentlich preisgeben. Nun aber schlägt die Bedeutung um. Von Zeugung und Geburt absehend, ist sie nur auf den Genuss bedacht. „Mutter (heisst es) will sie nicht werden.“ Beständiger Wechsel gefällt ihr. Von raschem Genuss ist sie bald übersättigt, und indem sie ihr Auge nach neuen Liebhabern wendet, macht es ihr Vergnügen, den bisherigen zu quälen, zu martern, und ihn durch Gift- und Zaubertränke zu verderben.[5]) Damit geht sie unmittelbar in lebensfeindliches Wesen über. Die Flüchtigkeit der Dinge, ihr Sterben und Vergehn, die

---

[1]) Nach Abyden. ap. Euseb. praep. ov. IX 41. sagt der König von Babylon: *Βῆλος ἐμὸς πρόγονος ἦτε βασιλεία Βῆλτις.*

[2]) Records of the past, vol. IX. p. 52. Delitzsch zu Smith, Genesis, S. 272.

[3]) Vgl. Schrader, Höllenfahrt, S. 92.

[4]) Schrader, Keilschriften und Alt. Test., S. 83.

[5]) Izdubar-Legende VI, 2. nach Smith, „Chaldäische Genesis“, S. 189 fg.

Launenhaftigkeit des Glücks, die Tücke des Geschicks spiegelt sich in ihr; wie die Natur trägt sie ein doppeltes Antlitz, sie bringt Leben und Tod[1]), sie ist freundlich und boshaft, wohlthätig und grausam. In der männlichen Gottheit, in Bel, war also das Wesen des materiellen Naturprocesses wohl angelegt, aber trat an sich selbst in eigenthümlicher Entfaltung noch nicht hervor, und machte sich nur in dem Besinnungslosen, Blindwüthigen der Actionen des Gottes erkennbar. Die ursprüngliche Bedeutung Bels als gebietende und ordnende Macht hielt es noch gebunden, sie war die constante Actualität des Gottes, in die jenes wohl mit seiner innern Bestimmung einfloss, und ihr insofern den äusserlichen mechanischen Character, den wir an ihr kennen gelernt haben, einprägte, ohne aber an sich selbst in dem Gotte zur Erscheinung und Wirkung kommen zu können. Erst in der weiblichen Gottheit drang es durch. In dieser stellte sich die ganze Werdelust oder vielmehr Werdesucht der Natur und die ganze Zweideutigkeit derselben dar. Diesem Verhältniss entspricht vollständig der Umstand, dass wir in Chaldaea und Assyrien nicht einer einzigen Abbildung des männlichen Gliedes (Phallus) und überhaupt nackter männlicher Figuren begegnen, dagegen die Göttinnen finden sich häufig nackt dargestellt, und das weibliche Geschlechtsorgan ist eines der zahlreichsten Embleme auf den Cylindern. Bei den Südsemiten, wo auch in dem männlichen Gott das Wesen des Naturprocesses zur vollen Entwicklung und Wirkung kam, stellt sich auch das Bild des Phallus ein, und ist in Tempeln wie in Haus und Hof überall zu finden.[2])

In der Göttin aber ferner, wenn sie das ist, als was sie soeben von uns characterisirt wurde, unterscheidet sich noch neben der objectiven Seite, in der sie vom Gott substantiirte Eigenschaften eines productiven Princips annimmt, noch eine subjective Seite, in der sie ganz als das, was sie ist, als das Götter bildende und mit ihnen als der Ausführung seiner eignen innern Bestimmung und Tendenz sich sympathisch

---

[1]) Beltis wird Allat, die Alilat des Herodot, die „Fürstin des Grabes", s. Lénormant, Anf. der Cultur, Bd. II. S. 58 fg.

[2]) Lénormant, Les origines de l'hist., vol. II. p. 289.

vereinigende, sich ihnen unterordnende Gemüth, hervortritt. In diesem Sinne tritt sie, die Beltis-Istar, nun als die Mutter eines neuen Gottes auf, von dessen Vorzügen sie sich dermaassen eingenommen fühlt, dass sie ihrem ersten und legitimen Gatten, dem Bel, untreu wird, und jenem sich in Liebe verbindet. Dieser neue Gott, ein Sonnengott, heisst Duzi; er ist Sohn, ferner Geliebter und schliesslich Gatte der Beltis-Istar.[1] Er wird in seiner Jugendblüthe von einem feindlichen Geschick dahingerafft, und die Göttin steigt herab in die Unterwelt, um für ihn das Wasser des Lebens heraufzuholen. Wir besitzen von diesem Mythus nur Fragmente, wissen aber mit Bestimmtheit, das Duzi (hebräisch: Tammuz) mit dem phönizischen Adon identisch ist. Wenn wir zu diesem kommen, werden wir den Mythus näher erklären. Hier nur soviel: Duzi ist die erste Erscheinung des geistigen Princips.

Ein andrer Sonnengott[2] war Marduk. Auch er war ein leidender und durch Leiden und Tod zu seiner Herrlichkeit eingehender Gott; in der grossen Pyramide zu Babylon wurde seine Grabkammer gezeigt. Sein Wesen ist menschen- und lebensfreundlich. Er wird der Barmherzige unter den Göttern genannt, der die Todten zum Leben zurückführt.[3] Der Umstand, dass er später unter Nebukadnezar zum Stadt- und Reichshort wurde[4], lässt uns in ihm ähnliche Eigenschaften vermuthen, wie diejenigen, die wir später bei dem phönizischen Melkart kennen lernen werden. Ramanu, Sin, Samas, Nabu führten wir bereits vor. Noch ist zu erwähnen Adar, Sohn Bels, in ihm concentrirt sich das Zornwesen seines Vaters; sowie Nergal, der Kriegsgott, in Gestalt eines Löwen verehrt, „der König des Handgemenges, Meister der Schlachten", auch „Gott der Jagd", „riesenhafter Herr", „das widerspenstige Land vernichtend". Keinem von allen diesen Göttern fehlte die weibliche Gefährtin. Ueberall muss auch das zur Erscheinung kommen, wodurch der Gott bedingt ist

---

[1]) Conf. Records of the past, vol. XI. p. 131. Bion Idyll. I. v. 19—24.

[2]) Sayce in den transact. of the soc. of bibl. archaeol., vol. III. p. 166. Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen, Bd. I. S. 378.

[3]) Lénormant, Anfänge, Bd. II. S. 125 ff.

[4]) Records, vol. VII. p. 71. 75.

— das Gemüth in derjenigen Bestimmtheit, die sich in dem einzelnen Gott heraussetzt, deren Actualität dieser Gott ist, sie in Bewegung und Wirkung setzend, und die daher, indem sie auch selbst objectivirt wird, ganz sachgemäss neben ihm als weibliches Seitenstück erscheint. In der ersten Epoche, die wir ausführlich in Indien kennen lernten, finden wir diese Paarung noch nicht. Sie erscheint erst da, wo die Principien an sich selbst sich auszulegen beginnen.

Die Unsterblichkeitshoffnung ergab sich den Chaldäern im Anschluss an den Cult der Lebensgötter — Duzi und Marduk. Es scheint, dass sie ein Todten- (Mittel-) Reich, zugleich Gerichtsort, ferner einen Strafort und einen Ort der Seligkeit unterschieden. Der letztre wird das Land der Silberwolke genannt[1]) — es ist der obre Lichthimmel gemeint, in dem auch im Rigveda Vishnu die frommen Sänger und Helden versammelt. Da sind Felder und glänzende Höhen, Feste werden gefeiert, die Seligen lagern auf Polstern, trinken und schmausen, erfreuen sich der Gesellschaft ihrer Freunde und Verwandten, der Krieger und Held spiegelt sich im Anblick seiner Triumphe, und über Alles leuchtet gegenwärtig das Angesicht seiner Götter.[2])

Wir gehen über zu den Südsemiten. Von diesen gehören die Chetiter, Cheviter, Jebusiter, Amoriter, vor Allen die Phönizier der sog. protosemitischen oder kuschitischen Race an; der eigentlich sog. semitischen die Amalekiter, Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Midianiter. Die Israeliten als Monotheisten erfordern ein besondres Capitel. Zu Anfang oder Mitte des zweiten Jahrtausend v. Chr. finden wir in Syrien und Palästina bereits die Spuren einer beträchtlichen Civilisation, Ackerbau wie Baumzucht und Weinpflanzung wurden geübt. Die gewerblichen Künste namentlich auch für Zwecke des Kriegs standen in Blüthe; es fehlte nicht an mannigfachem Luxus und den kostbarsten Werken in Metall und Edelgestein. Ein lebhafter Handelsverkehr fand mit dem Osten und mit Arabien statt. Es werden Bildsäulen

---

[1]) Sayce in den transact., vol. III. p. 151.

[2]) Talbot ibid. vol. II. p. 33 sqq. 346 sqq., vol. IV. p. 288 sq.

erwähnt, deren Kopf von lautrem Golde war, goldne und silberne Ringe, Stühle und Tische aus Elfenbein und Cedernholz mit Gold und Edelsteinen ausgelegt, goldbeschlagene, mit künstlichen Malereien verzierte Wagen. Derartig war die Beute, welche die Aegyptischen Pharaonen zu jener Zeit von ihren Heereszügen, die sie bis in Mesopotamien hinein unternahmen, heimbrachten. Thutmosis III. traf von Gaza bis Berytus nicht weniger als 107 Städte. Sämmtlich lagen sie wohlbefestigt auf Anhöhn. Jede bedeutendere Stadt stand unter dem Regiment eines Königs. Unter den selbständigen Städten bestand ein Schutz- und Trutzbündniss, in dem dazumal das kriegerische Volk der Chetiter die Hegemonie führte. Diese entwickelten mit ihren Bundesgenossen eine solche Gesammtmacht, dass der Grossstaat Aegypten nicht verschmähte, mit ihnen ein Bündniss einzugehn, und der Pharao, sich mit dem Fürsten der Chetiter zu verschwägern.[1])

Bei weitem aber ragen an Bedeutung hervor die Phönizier mit ihren uralten Städten Gebal (Byblus), Sidon, Tyrus, Arvad und Berytus. Ein Volk von Seefahrern und Händlern und mit den technischen Erfindungen Babyloniens und Assyriens wie auch Aegyptens wohl vertraut, waren sie es, welche diese materiellen Voraussetzungen der Cultur dem Abendlande vermittelten.

Es ist ein altes Vorurtheil, dass die Phönizier zu der fahrenden Lebensart, der sie mit Leib und Seele ergeben waren, durch die Beschaffenheit ihrer Wohnsitze angeführt worden seien. Dagegen machte bereits Movers darauf aufmerksam dass das Land von Alters her als der fruchtbarste und gesegnetste Theil ganz Palästina's gepriesen wurde. Es findet sich aber dazu, dass die Beschaffenheit der Küste gradezu ungünstig der Schiffahrt war. Ein neuerer Forschungsreisender, Prutz, bemerkt in seinem Buch „Phönizien", wie erst die Kunst überall den natürlichen Hindernissen günstige Ankerplätze habe abzwingen müssen, so dass nicht wegen der Beschaffenheit ihrer Küsten, sondern „trotz derselben die Phönizier ein Seefahrervolk ersten Ranges ge-

[1]) Brugsch, Gesch. Aegyptens unter den Pharaonen, S. 272 ff. 302 ff. Duncker, Gesch. des Alterthums, Bd. I⁴. S. 253.

worden seien". Es bleibt also nur übrig, auf einen innern unwiderstehlichen Lebenstrieb zu recurriren, durch den sie gedrungen wurden, die Küsten aufzusuchen, und aus dem sie die Energie schöpften, mit der die Schwierigkeiten der lokalen Verhältnisse von ihnen überwältigt wurden. Unwillkürlich werden wir an den ähnlichen Trieb des Nomaden erinnert, rastlos die Steppen und Wüsten zu durchstreifen, um so mehr, da auch in der Anschauung der Mythologie das Meer als Seitenstück der Wüste, der Seefahrer als Nomade gilt. Der Wandertrieb des Steppen-Nomaden beruht auf seiner religiösen Bestimmtheit, und überhaupt entspringt ja jeder allgemeinherrschende Lebenstrieb aus der innern Gemüthsbestimmtheit, die durch Entwicklung religiöser Vorstellungen und Beziehungen actuell wird. Wir dürfen mit Fug schliessen, dass es mit den Phöniziern nicht anders war. Und in der That lässt sich zeigen, dass in Baal, dem Hauptgott der Phönizier, also demjenigen Gott, in dem ihr Bewusstsein primär bestimmt und gebunden war, die ganz specielle Richtung auf Meer und Schiffahrt enthalten war, daher denn auch bei den Phöniziern von einem besondern Meergott analog dem Griechischen Poseidon keine nachweisbaren Spuren vorhanden sind. Man kann sagen, dass, wenn die Phönizier erst nachher und durch irgend welche zufällige Umstände, sei es der Naturverhältnisse oder der subjectiven Laune, veranlasst, zu ihrer Lebensart gekommen wären, sich dann gewiss ihnen eine besondre über das Meer herrschende Gottheit wie jener Poseidon nachträglich gebildet haben würde. Wenn jene Lebensart etwas von aussen Hinzugekommenes wäre, so würde sie auch nur in einer neuen aparten Götterbildung sich gespiegelt haben. Würde aber die jener zu Grunde liegende Beziehung in den Hauptgott, den semitischen Stammgott, Baal eingetragen sein, so musste in diesem doch eine natürliche organische Anknüpfung gegeben sein. Ein Himmels- oder Sonnengott lässt sich nicht ohne Weiteres zugleich auch zu einem Meeresgott machen, das ist ohne Beispiel in der Mythologie. So war denn auf jeden Fall in Baal die Anlage, ein Gott des Meeres und der Schiffahrt zu sein, und im phönizischen Volk war es, dass diese Anlage zur Entwicklung und Actualität kam. Ein griechischer Lexikograph berichtet, dass

in Sidon ein Zeus Thalassios d. h. Baal als Meeresgott verehrt wurde.[1]) Nun diese Bestimmung gehörte zu seinem Wesen, war Entwicklung seines Wesens. Und als solche wurde sie auch, wie wir jetzt sehen werden, von dem mythologisch bestimmten Bewusstsein verstanden. Nämlich die ersten Colonisten des Nildelta scheinen Phönizier gewesen zu sein, während die Aegypter anfangs nur südlich den Lauf des Flusses entlang ihre Ansiedelungen hatten.[2]) Wie überall nach ihren Colonien, verpflanzten die Phönizier auch nach diesen ihre Götter und ihren Götterdienst, vor Allem den Hauptgott Baal. Als dann die Aegypter auch ihrerseits nach Norden hinaufrückten und sich unter den Phöniziern Wohnsitze anlegten, trat an letztre die Nothwendigkeit heran, ihre religiösen Vorstellungen mit den ägyptischen zu vermitteln, somit unter diesen nach verwandten Gestalten zu suchen, in denen sie ihre religiöse Auffassung theils wiederfinden, theils entwickeln konnten. Mit ihrem Hauptgott Baal fand sich solche Verwandtschaft bei dem altägyptischen Gott Set; sie wählten daher diesen zu ihrem Gott, indem sie seine Characterzüge bis zur völligen Identität mit Baal ausbildeten. Die Aegypter fuhren inzwischen noch lange fort, demselben Gott Verehrung darzubringen, anfangs in ihrem Sinn, dann aber, als auch von ausserhalb der Grenzen die Berührungen mit den Semiten zunahmen, und die Residenz der Pharaonen hinauf nach Tanis verlegt wurde, auch in der neuen Gestalt seiner Identität mit Baal im Besondern als Staatshort und Gott der Schlachten und Eroberungen. Noch später dagegen stiessen sie ihn aus ihrem Pantheon aus und fingen an, ihn zu hassen und zu verfolgen als einen Feind und Widersacher der Götter und Menschen. So konnte es nun geschehn, dass an Orten mit Aegyptischer und Phönizischer Mischbevölkerung, wie es solche nicht nur im Delta, sondern auch südlich z. B. in

---

[1]) Hesychius s. v. θαλάσσιος. Gerhard, Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon, S. 31. Not. 59. 60, indem er alle die undeutlichen und fragmentarischen Nachrichten von einem Phönizischen Poseidon zusammenstellt, kommt zum Resultat, dass dieselben vorzugsweis nur „zum Erweis der hie und da überwiegend betonten Meergewalt des Baal" diente.

[2]) Ebers, Aegypten und die Bücher Mosis, Bd. I. S. 181 fg.

Koptos gab, die Einen das misshandelten, was die Andern für heilig hielten und göttlich verehrten. In Koptos z. B. ward von den Einen, den Phönizischen Einwohnern, das Krokodil, ein dem Set geweihtes Thier, verehrt, und zu Zeit ein Sperber, das Thier des Horus, gekreuzigt — wohingegen andre, eben Aegypter, rothköpfige Menschen verhöhnten und einen Esel vom Felsen herabstürzten, weil Set rothköpfig und auch der Esel ihm geweiht, sein Bild war. Eben demselben Set-Baal aber theilten, wie Plutarch bezeugt, die Aegypter wie die Wüste so auch das Meer zu. So wie er selbst verabscheut wurde, so auch das Meer; das Meersalz ward Schaum des Set genannt, und es war den Priestern verboten, Salz auf den Tisch zu bringen; auch durften sie Schiffer nicht einmal anreden, weil diese das Meer benutzen und ihren Unterhalt davon haben. Man sieht, wie hier Meer und Schiffahrt als wesentliche Adhärenz des nun verhassten Phönizischen Gottes betrachtet wurden.

Eine uralte Stadt in Phönizien war Gebal oder Byblus. Dieselbe scheint anfangs die Vorherrschaft über die andern geführt zu haben. Später ging diese an Sidon über, und Sidon musste sie seit 1100 v. Chr. an ihre Tochterstadt Zor oder Tyrus abtreten. Die Verfassung war trotz erblichen Königthums eine aristokratische; der Senat, der alle wichtigen Staatsangelegenheiten in Händen hatte, ebenso wie der höhre Beamtenstand waren nur den bevorrechtigten Geschlechtern offen; auch das Hohepriesterthum, das an Würde dem Thron zunächststand, gehörte ihnen. Die Plebs, sich fortwährend durch Zuzüge erwerblustiger Fremden vermehrend, stand ihnen gegenüber; glücklicher Augenblicksgewinn, aus gelungenen Speculationen angesammeltes Capital machte hier dem ererbten Besitz Concurrenz und nahm die gleichen Rechte in Anspruch. So entstanden Unruhe und Bürgerkriege. Die Grundlage der Gesellschaft war von vornherein eine labile. Eine Gesellschaft von Seefahrenden und Handeltreibenden verlangt freie Institutionen, sie mag sich nur im Weiten ohne Schranken bewegen, und bestehende Rechte werden flüssig und gehen von Hand zu Hand. In Phönizien suchte man die Lästigen und Gefährlichen durch Aussendung von Colonien zu beseitigen. An den neuen Plätzen stand es ihnen frei,

der Vorzugsrechte sich zu bemächtigen, die in ihrer Heimath man ihnen zu verwehren bemüht sein musste. Andre Veranlassungen der Aussendung waren Uebervölkerung, Landplagen, kriegerische Ueberfälle, Völkerwanderungen; endlich ja und nicht zum Mindesten der Unternehmungsgeist und das Handelsinteresse. Babylonien und Assyrien waren kriegerische erobernde Staaten — Phönizien war ein friedlicher Staat, sein ausschliessliches Interesse ging auf Handel und Erwerb. Jene hatten ein despotisches Regiment; diese der Sache und der schliesslichen factischen Folge (z. B. in Tyrus) nach eine liberale Republik mit einem Scheinkönigthum oder einer Presidentur, die nur die Executive hatte. Dort war der Staats- und Kriegsgott Bel der höchste Gott, hier Baal, der zwar ebenderselbe Gott und auch alle die in jenem hervortretenden Bestimmungen in sich tragend, doch zu weitern Entwicklungen fortschritt, welche mit dem Geist und der Lebensart des Volkes in eigenthümlichem Zusammenhang standen.

Die Phönizier waren die Juden des Alterthums; um Gewinn werben und handeln, wahrhaft kosmopolitisch überall den Austausch der Güter und Werthe zu vermitteln, die entfernten Enden der Erde mit einander zu verbinden, sich bei jedem Volk, das eine Ausbeutung versprach, einzunisten, und sich ihm nothwendig und unentbehrlich zu machen, ohne jedoch darum ihre religiöse und nationale Eigenthümlichkeit irgendwie wesentlich aufzuopfern, vielmehr bei allem äussern Anschmiegen an fremde Vorstellungs- und Lebensformen doch jene dem Wesen nach hartnäckig festhaltend, schliesslich überall für den eignen Profit Land und Leute ausbeuten, und von Allem, was sich nur fruchtbar erweisen konnte, die Interessen in die Tasche stecken — das waren die Phönizier des Alterthums, wie es die Juden der nachchristlichen Zeit waren und sind. „Schon in den ältesten Zeiten“, sagt Movers, „treten die Phönizier vorherrschend als Händler und Krämer auf; und so vorherrschend war im In- und Ausland das Handelsgeschäft mit der Vorstellung von einem Phönizier verbunden, dass ein Kaufmann und ein Kanaanit, ein Phönizier bei den Hebräern wie bei den Griechen unzertrennliche Begriffe waren. Ihr ältester See- und Landhandel war Hausir-

handel und bis in die spätesten Zeiten behielt er diesen Character. Als Fremdling durchzog der Phönizier, Weib und Kind daheimlassend und seinem Geschäft nachgehend, die ganze Welt, bis er nicht selten erst bei herannahendem Alter die verlassene Heimath mit reichlichem Gewinn wieder aufsuchte. Aus dem Kleinhandel ging der Grosshandel hervor, den phönizische Handlungshäuser und Genossenschaften an fremden Handelsplätzen unterhielten.“ Der Handel vollzog sich vorzugsweise auf dem Wege des Tausches. Fremde und eigne Fabrikate (von letztern namentlich farbige Tuche und Glaswaaren) wurden gegen Rohproducte (Zinn, Gold, Silber, Eisen) eingetauscht, und zu dem Zweck vorwiegend noch uncultivirte Völker aufgesucht, mit denen der Verkehr am meisten Gewinn versprach. Ihr Weg führte sie zu Land südlich nach Arabien, nördlich durch Syrien, die Euphratländer und Armenien bis zu den skythischen Wohnsitzen zwischen Pontus und Kaspischem Meer; zur See östlich nach Indien, westlich an die Ostküste Afrika's und die Küsten des Mittelländischen Meeres entlang durch die Strasse von Gibraltar bis nach Brittanien, vielleicht gar weiter hinauf. Ueberall gründeten sie Agenturen und Handelsniederlassungen, und eine drohende Concurrenz wie später der Griechen suchten sie nicht nur durch List und Klugheit, sondern allenfalls auch mit Feuer und Schwert aus dem Wege zu räumen. In allen industriellen Künsten wohl geübt, hatten sie doch nur in der Kunst des Schiffbaus den Vorzug der Erfindung und Originalität; ihre künstlerischen Vorbilder bezogen sie von Aegypten, das Detail und die Kunst seiner Ausarbeitung von den Assyrern. Ausserdem wird auch die Erfindung des Alphabets auf sie zurückgeführt; das Bedürfniss beim Handel und Buchführen gab dazu die Veranlassung. Ihr moralischer Character entsprach ihrer Lebensart; sie waren, wie Lénormant sagt, „zugleich rauh und kriechend, finster und grausam, liederlich und blutdürstig, selbstsüchtig und begehrlich, unerbittlich und ohne Treue.“[1])

---

[1]) Lénormant fügt hinzu (Manuel tom. II p. 358): Il semble, que l'esprit de leur culte ait conspiré avec leur existence tout commerciale et industrielle, à fermer leurs coeurs aux motions genereuses, aux besoins d'un ordre élevé.

Wir kommen zur Sache, zu der Religion der Südsemiten. Bei den Chetitern zunächst begegnet uns als Hauptgott Baal, den die Aegypter Sutech (Beiname des Set) nannten. Er hiess König des Himmels und der Erde, und war ein Gott der Schlachten, von unwiderstehlicher Stärke, Schrecken unter die Feinde bringend und zum Sieg führend.[1]) Die Moabiter dienten dem Baal Peor, einem Gott üppiger Lebensentwicklung und Zeugungslust, dem ein lasciver Dienst gewidmet wurde.[2]) Mehr noch verehrt erscheint bei den Moabitern der Gott Kamos, das Volk des Kamos heissen sie in den hebräischen Schriften. Er war der eigentliche Nationalgott derselben. Es wird erzählt, wie einst König Jehoram von Israel mit den Moabitern gekriegt und ihnen schwere Niederlagen beigebracht habe. „Als nun", heisst es (2 Reg. 3, 27) „Mesa, der König von Moab sah, dass der Krieg ihm zu stark war, da nahm er sich 700 Mann, die das Schwert führten, durchzubrechen zu dem König von Edom, aber sie vermochten es nicht. Da nahm er seinen Sohn, den Erstgeborenen, der König sein sollte an seiner Statt, und brachte ihn zum Opfer auf den Mauern. Und es kam ein grosser Zorn über Israel, und sie zogen von ihm ab, und kehrten in ihr Land

---

[1]) Vgl. bei Brugsch, Gesch. Aegyptens, S. 526, und Pleyte, Lettre à M. Theod. Devéria, p. 19. 20. 29. 31. 43.

[2]) Vgl. Numeri 25, 1. Ψ. 106, 28. Hosea 9, 10. Am erstgen. Orte heisst es: „Es begann das Volk in Schittim zu buhlen mit den Töchtern Moabs. Und sie riefen das Volk zu Opfern ihrer Götter, und es ass das Volk und betete ihre Götter an, und es hing sich Israel an Baal Peor." Baal Peor ist allerdings nur der Baal des Berges Peor (auf dem Bileam opfert, Numeri 23, 28). Allein das schliesst (gegen Kautsch, die Aechtheit der Moabit. Alterthümer S. 72 ff.) seinen phallischen Character nicht aus. Lénormant bemerkt (*les origines de l'histoire, vol. II. p.* 288. *not.*): *Les deux notions d'un dien-montagne et d'un dieu phallique n'ont rien, qui s'exclue; ces montagnes adorées comme divines ont généralement la forme conique, dans laquelle on voit un image adoucie du phallus.* Meiner Ansicht nach waren die Weiber, von denen die Israeliten verführt wurden, entweder Hierodulinnen im Bezirk des Gottes, oder sie waren in der That die Frauen und Töchter der Einwohner, die sich bei den Festen des Gottes zu seinen Ehren öffentlich preisgaben. Die Israeliten, deren Volkscharacter bekanntlich einen stark sinnlichen Zug enthält, drängten sich zu diesen Festen, und ihre Buhlinnen hatten dann sowohl die Pflicht als auch leichte Mühe, sie zum Opfern zu veranlassen.

zurück". Unter diesem Zorn ist der Zorn des Moabitischen Nationalgotts, also des Kamos, zu verstehn. Derselbe hatte sich gegen sein Volk gekehrt und die Israeliten waren die Werkzeuge desselben gewesen. Nun durch das Opfer des Erstgebornen versöhnt, bereute der Gott was er gethan, kehrte wieder um und wandte sich gegen die Fremden. Dieselbe Auffassung lernten wir bereits in Chaldaea kennen. Neuerdings ist eine Säuleninschrift des Königs Mesa selbst, die sich auf diese Vorgänge bezieht, aufgefunden worden. Es heisst da: „Omri, König von Israel, verbündete sich mit allen Hassern Moabs, und sie bedrückten Moab sehr; denn es zürnte Kamos wider sein Land und liess es übergehn, und sie bedrückten Moab gar sehr. In meinen Tagen aber sprach Kamos: So will ich denn ihn und sein Haus ansehn und Israel gehe unter in ewigem Untergang. Und ich kämpfte gegen die Stadt und nahm sie und erwürgte Alles dem Kamos dem Gotte Moabs."[1]) Diese Metzeleien in eroberten Städten haben religiösen Ursprung und Bedeutung. Es ist die entbrannte Wuth und Zornraserei des Gottes, dem hier seine Diener Genüge und Sättigung schaffen. Die Erschlagenen fallen als Opfer dem Gotte.

Als Nationalgott der Ammoniter ferner wird Molech genannt.[2]) Molech und Kamos aber haben 1 Reg. 11, 7 ihre „Höhen" nebeneinander, und Judic. 11, 24 ist es sogar Kamos, der den Ammonitern ihr Land gegeben hat. Die Höhen des Kamos sind Num. 22, 41 „Höhen" Baals, und das Kinderopfer, das dem Dienst des Molech eigenthümlich ist, fanden wir oben bei Kamos, Jerem. 19, 5 und 32, 35 wird es dem Baal dargebracht. Die durchgängige Identität dieser Göttergestalten ist dadurch evident.

Bei den Phöniziern finden wir den Gott zunächst als Burgherrn und Stadt- und Staatshort unter dem Namen Baal Schamajim.[3]) Als Kriegsgott scheint er hier (wie begreiflich) nicht ausgebildet zu sein. Um so mehr kommt ein

---

[1]) Schlottmann, Die Säule Mesa's S. 11 fg.

[2]) Vgl. 1 Reg. 11, 7. 2 Reg. 23, 13. Jerem. 49, 1.

[3]) Conf. Corn. Nepos Hannibal c. 2. H. Ewald, Die grosse karthag. und phöniz. Inschriften, S. 42.

gewisses doppelseitiges Wesen des Gottes zur Erscheinung. Schon der Baal-Peor der Moabiter scheint nur eine besondre Entwickelung desselben Gottes zu sein, der in andrer Hinsicht der Kriegsgott Kamos war. In Phönizien finden wir die unverkennbaren Spuren Baals als Lebens- und Zeugungsgott auf Votivdenkmalen, wie in Städte- und Personennamen, wo Baal als Förderer der Fruchtbarkeit und der Vegetation, sowie als Glücksspender bezeichnet wird.[1]) Andrerseits berichten die griechischen und römischen Schriftsteller von den Menschenopfern, die ihm (als zornigem Gott) in Phönizien und den Phönizischen Colonien gebracht wurden. Dieselben waren üblich sowohl alljährlich, als bei besondern bedrohlichen Ereignissen, wie bei Dürre, Seuchen, Bedrängung durch Feinde. Auch beim Beginn kriegerischer Unternehmungen pflegte man Menschenopfer zu bringen, und nach kriegerischen Erfolgen wurden ihm Gefangene ohne Zahl geschlachtet. Mit Abscheu sahen benachbarte Völker diese Gewohnheiten. Darius erliess an die Karthager eine feierliche Botschaft, in der er sie aufforderte, von denselben abzustehn, und Gelon von Syrakus nahm dieselbe Forderung als besondern Artikel in die Friedensbedingungen, die er ihnen auferlegte, auf, natürlich ohne wesentlichen Erfolg. Denn dies waren ja eben nicht Gewohnheiten, sondern fortwirkende Nöthigung des Gemüths, unerlässliche Bedingung alles Glücks und Heils. Namentlich wurden dem Gott Kinder, und unter diesen vorzugsweise erst- oder eingeborne als Sühnopfer gebracht. Dieselben wurden geschlachtet und der blutende Körper auf dem Altar verbrannt. Auch wird von einem Bild erzählt, von Eisen und hohl, mit dem Kopf eines Stiers (also des Gottes Bild, dem der Stier heilig war), die Hände zum Empfangen ausgestreckt. Ein Feuer ward inwendig angezündet, bis das Schreckbild roth glühte. Dann ward das Kind ihm in die Arme gelegt, und rollte in den glühenden Schlund hinab. Das Jammergekreisch des Opfers ward durch den Lärm von Trommeln und musikalischen Instrumenten übertäubt; die Eltern, beim Opfer gegenwärtig, mussten sich

[1]) W. Baudissin in Herzog's Realencyclopädie der protest. Theologie, 2. Aufl. Bd. II. S. 31.

den Schein der Fröhlichkeit geben, Klagen und Unwille hätte das Opfer unwirksam gemacht. Um zu begreifen, wie solche Scheusslichkeiten (denen das Selbstpreisgeben ehrbarer Frauen und Jungfrauen sich gleichwerthig anschliesst) möglich, ja wie sie natürlich waren, hat man zu erwägen, dass die Menschen sich hier in einem traumhaft gebundenen Zustand befanden. Die Menschen waren eben mit allen Sinnen in das innre Bewegen und Werden im Gemüth versenkt, und von den Principien, die hier die Herrschaft hatten, völlig eingenommen. Dieser träumerische Zustand, dies innre sich Füllen und Gefülltsein entwickelt sich aus sich selbst dazu, das im Innern Bewegende und Erfüllende objectiv zu gestalten und zu vergegenwärtigen. Die Götter waren unwillkürliche Gebilde eines wachenden Träumens, in welches die Menschen grade durch dasjenige versetzt und gebunden waren, das sich eben in den Göttergestalten heraussetzte und abbildete. Und so wirkten diese Gestalten mit einer wahrhaft fascinirenden Gewalt, die eben, weil sie in den Tiefen des Gemüths ihre Wurzeln hatte, nicht wohl zu überwinden war — und durch einen innern Zwang fanden sich die Menschen bewogen, so zu handeln, wie es diese Götter zu fordern schienen, wie es im Wesen derselben angelegt war.

Baal ist derselbe Gott wie Bel von Babylon. Es ist sogar derselbe Name (= Herr), nur mit der dialectischen Abweichung. Baal ist also zunächst das über den Erscheinungen waltende, ordnende und regelnde Princip der Natur. Von da aus ist er zugleich auch Urheber der gesellschaftlichen Ordnung, des Staatsgesetzes und andrerseits auch des religiösen Lebensgesetzes. Aber sein Gesetz ist nur ein äussres Schema, kein Gesetz der Freiheit, nicht fähig die Erscheinungen zu durchdringen, in ihnen zu leben, und durch sie hervorzugehn. Innerhalb des Rahmens desselben wogt unberührt der ganze wilde, zwischen Werden und Vergehn, Schaffen und Zerstören fluthende maasslose Actionsdrang der Natur. So nun von dem religiösen Gesetz gilt eben das, was wir oben von Bel und seinem Gesetz hörten, dass es nicht sich auf die inneren Leidenschaften bezieht, dass es diese ganz ihrem wilden Drang und Drängen überlässt, und nur auf das äussre Verhalten, dieses zu regeln, Rücksicht nimmt.

Da nun die Bedingungen des letztern unendlich mannigfaltig sind, so ist auch die Pflicht unendlich complicirt und von einem verwickelten, nicht leicht zu beherrschenden Detail begleitet. Dazu lässt dieser Gesichtspunct der vollendeten Aeusserlichkeit auch das Kleinste bedeutend und wichtig erscheinen, und knüpft an ein geringes Versehn schon den Fluch der Todsünde. So ist es dem Menschen unendlich schwer gemacht, seine der Gottheit schuldige Pflicht zu erfüllen. Auch sträuben sich fortwährend die lebendigen Kräfte des Gemüths und der Sinnlichkeit gegen diesen ihnen auferlegten Zwang und Mechanismus. Daher nun das fortdauernde Sündenbewusstsein, das nie ruhende Verlangen nach Sühnung. Andrerseits wenn auch der Mensch es zu möglichster Exactheit der Pflichterfüllung gebracht und sich geheiligt hat, so ist diese Heiligkeit doch eine heuchlerische Scheinheiligkeit, und unter dieser glatten Schale, in diesen glatten Formen brennt um so heftiger das Feuer der Begier, der bösen Lust. Ebenso die Ordnung der Gesellschaft betreffend, ist dieselbe eben nur äusserlich geordnet, in den innern lebendigen Motoren, welche diese Schematik einschliesst, dagegen regellos, revolutionär, brutal. Aus der äussern Beschränkung hervor drängt die Menschheit wieder in's Weite, Grenzenlose hinaus; in den neuen durch die Verhältnisse der politischen und industriellen Civilisation bedingten Formen nimmt sie das alte umherschweifende nomadische, das alte im Kampf um die Existenz, in Raub, Streit und Erbfeindschaft wechselnde Leben des Steppen- und Wüstenbewohners wieder auf. Die Völker ergeben sich dem Handel wie in Babylon[1]) — dem Handel und der Schifffahrt wie in Phönizien; sie werden, sei es auf dem Wege der Schlachten, sei es auf dem Wege des gewerblichen Concurrenzkrieges, streitbar, eroberungslustig, gewaltthätig und machtsüchtig. Dabei kann nun das Eigenthum noch zu keiner vollfesten Gestaltung kommen; es ist vielmehr beweglich und geht in den Begriff eines Tauschmittels über. Sobald das Geld erfunden ist, absorbirt es allen Besitzwerth,

---

[1]) Ezech. 17, 4 heisst Babylon eine Handelsstadt. Ueber den Handel Babylons vgl. Lénormant Manuel, vol. II. p. 34 sqq.

und zieht Alles in sein absolut flüssiges Wesen über, in beständigem Wechsel die Güter von Hand zu Hand führend. Dieser ökonomischen Unsolidität folgt die moralische Zuchtlosigkeit und Zerfahrenheit auf dem Fuss. Rechte basiren auf Glück, auf der wechselnden Gunst der Umstände, auf der Klugheit und List, die diese combinirt und benutzt; Besitz wird Zufall oder Raub, das Begehren nach des Nächsten Gut erscheint natürlich und berechtigt. Das Leben wird ein hitziges ängstliches Jagen und Rennen, ein bis zur Erschöpfung angespanntes Mühen und Ringen. In der Sucht nach Gewinn, Reichthum und Macht drängt Alles voraus, und drängt und bedrängt sich und streitet mit einander; und so ganz von materiellen Interessen gefangen, wird auch die Erholung vom Kampf nur in den wechselnden Irritationen des sinnlichen Genusses gesucht.

Dieser äussre Regelzwang und die innre Regel- und Schrankenlosigkeit sind nur Bestimmungen eines und desselben Princips. Der Gott ist es, der die Menschen in dieser Enge bindet, und der sie dann in den hier angenommenen neuen Formen wieder in's Weite Unbegrenzte hinaustreibt. Sein innres Wesen ist regellos chaotisch, zunächst zwar dies innre Chaos durch ein äussres Band zusammenhaltend. Denn der Gott ist an sich das Princip der Natur, und in der Natur gehen zwar die Gestirne ihren gleichen Gang, Tages- und Jahreszeiten ihre unveränderliche Folge; innerhalb dieser allgemeinen Umrisse aber bewegt sich lauter Unbeständigkeit und Ungerechtigkeit, ein blinder launenhafter Wechsel von Leben und Tod, Freude und Schmerz, Lust und Pein. Das Wesen des Gottes geht von dem regelnden Himmelsgott (indisch: Dyaus) und von dem bildenden Lichtgott (indisch: Varuna) aus. Aber er hat schon den ganzen Inhalt und Character des materiellen Naturprocesses in sich aufgenommen. Nur hat er diesen anfangs in der gesetzlichen Form seiner Ausgangsbildung gebunden. Je mehr aber jener Inhalt zunimmt, um so äusserlicher gestaltet sich seine ordnende gesetzgebende Würde. Schliesslich geht diese ganz unter, und der Character und die Energie des materiellen Naturprocesses kommt in ihm völlig ungemildert zur Erscheinung. Sowie in der Natur ein unendlicher Lebens- und

Productionsdrang sich unmittelbar verbindet mit einem zügellosen Zerstörungstrieb, so auch der Gott. Einerseits ist er Lebensgott, er spendet Fruchtbarkeit den Pflanzungen, Glück den menschlichen Unternehmungen, er ist selbst das Glück. Vor Allem hat er Lust am Entstehn, treibt in unablässigen Zeugungen heraus. Unbedingte Lebenszeugung, schrankenlose Zeugungslust ist vor ihm etwas Heiliges. So ist in ihm schliesslich die Negation aller sittlichen Schranken, aller humanen Sitte, vor Allem der Ehe und Familie gesetzt; er wird gradezu der Gott der Hurerei. Andrerseits aber ist er auch ein leicht gereizter zorniger Gott, sein Zorn fährt in elementarer Wuth daher und verbreitet Tod und Zerstörung. Zunächst wird ja sein Zorn gegen diejenigen erregt, die seinen Satzungen nicht gerecht werden. In seinem Zorn ist seine Stärke, im Zorn entwickelt er unwiderstehliche Kraft; im Zerstören und Vernichten, wenn nichts vor ihm besteht, Alles machtlos vor ihm hinsinkt, zeigt sich seine Grösse. So in der Schlacht, wenn er sein Volk anführt gegen ihre Feinde. Wenn sein Zorn entbrannt ist, wenn das Feuer seines Zorns von ihm ausgegangen ist, so kann er nicht mehr gehalten werden, nur Blut kann ihn löschen. Der Gott wirkt hier ganz wie eine blinde Naturkraft. Und wie eine solche hat er auch seine Zeiten, wo seine Kraft in Blüthe ist. Daher die Redensart: „Baal zu seiner Zeit, wenn er Macht hat.“ [1]) Ebenso erregt sich sein Zorn auch ganz grundlos, blindlings, zufällig. Schliesslich aber wird letzterer inhärirender Character des Gottes und richtet sich gegen das Leben, die Existenz überhaupt. Die Kehrseite des Naturlebens, der unter der farbig blühenden Decke der Erscheinung lauernde Abgrund kommt in ihm zur Darstellung und Erscheinung. Denn alles Leben, alles Glück ist ja nur flüchtige Augenblicksschöpfung, das Entstandene besteht, das Geschenkte bleibt nicht; indem es ist, verfliesst es auch schon wieder, und das ist der Zorn des Gottes, dass es so vergeht. Sofort gegen alles Entstandene und Lebende, gegen alles Gebildete und Bestand Suchende, entzündet sich des Gottes Zorn; er ist gleichsam ein brennender Hunger, der an der Wurzel alles Lebendigen nagt.

---

[1]) Brugsch, Gesch. Aegyptens, S. 503. 506. 511.

Wir haben nun das Wesen der dem Baal zur Seite stehenden weiblichen Gottheit der Astarte in seinen gegebenen Momenten auszuführen. Auch sie geht von der Natur aus und ist insofern Königin des Himmels, Melecheth Schamajim.[1]) Baal hat Beziehungen zur Sonne, sie hingegen zum Monde.[2]) In den hebräischen Schriften wird sie der „Greuel von Sidon“ genannt. Sidon aber ist nicht nur Bezeichnung der Stadt und ihrer Bewohner, sondern, „wie aus morgenländischen und abendländischen Quelle feststeht, allgemeine Bezeichnung der Phönizier“.[3]) Wie Baal ferner wird sie Stadthort, Burgherrin.[4]) Und wird Baal Kriegsgott, so wird auch sie Kriegsgöttin, dargestellt im Helm und den Speer in der Hand tragend.[5]) In der Schlacht, die Ramses III. von Aegypten gegen die Chetiter schlug, ist sie mitten unter den Stürmenden, ihnen das Feuer und die unwiderstehliche Kraft des Angriffes leihend.

Wie aber dann Baal zum Zeugungsgott sich entwickelt, so wird auch Astarte zur Göttin der Zeugung und Geburt, der Fruchtbarkeit und des Liebesgenusses, und führt als solche (wenigstens bei den Völkern Südkanaans) den Namen Aschera „die Glückliche.“ Ihr waren die Tauben (gleich wie der Beltis in Babylon) und die Fische heilig, Thiere, die nach der Meinung des Alterthums besonders hitzig in der Begattung sein und durch Fruchtbarkeit sich auszeichnen sollten. Diener und Gefolge der Göttin waren männliche und weibliche Huren, Erstre Verschnittene, die den Weibern als Männer, den Männern als Weiber dienten. Auch gaben sich die Töchter des Landes bei den Heiligthümern der Göttin den Fremden preis. Der Hurenlohn fiel dem Tempelschatz zu, den Beischläfern ward von den Weibern die Figur eines Phallus überreicht — propitii numinis signum, bemerkt

---

[1]) Jerem. 7, 18. 44, 17 ff.

[2]) Auf die Beziehungen Baals zur Sonne deuten die Chammanim neben seinen Altären. Ueber Astarte vgl. Lucian de dea Syra c. 4. Herodian. V, 6, 4 und Gen. 14, 5: Astaroth Karnaim „mit den Hörnern“ sc. des Mondes.

[3]) Merx, Art. Phönizien in Schenkel's Bibellexikon, Bd. IV. S. 259.

[4]) Joh. Lydus, De mens., IV. 44.

[5]) Vgl. Brugsch, Gesch. Aegypt., S. 199. Pleyte, La relig. des Préisraelites, p. 25.

der christliche Berichterstatter (Arnobius) satirisch. In der Regel waren die Heiligthümer des Gottes mit denen der Göttin verbunden. Beide wurden auf Hügeln (vorzugsweise freiliegenden mit kahlen Gipfeln) verehrt und dort ihnen geopfert.[1]) Statt natürlicher Höhen wurden auch künstliche und die Dächer der Häuser benutzt.[2]) Neben dem Altare erhoben sich die bildlichen Symbole der Gottheiten, für Baal die (wie es scheint steinernen) Chammanim, „Sonnensäulen“, für Aschera die sog. Ascheren, ein Holzwerk oder (wenn wir den Angaben des Buchs „von der Syrischen Göttin“ folgen dürfen) ein behauener (nicht wachsender und belaubter) Baum, an dessen Aesten Blumen und Früchte, Thiere und Kunstgegenstände angeheftet wurden.[3]) Im Besondern noch waren der Göttin Haine geweiht. Steinkegel sog. Bätyle („Gottes Haus“), ursprünglich Meteorsteine[4]) und in ihrer Form von obscöner Bedeutung[5]), waren Zeichen und Bild ihrer Gegenwart; man pflegte dieselben mit bunten Teppichen und Gewändern zu bekleiden, und um das Ganze war ein Haus oder Zelt aufgeführt, das sich in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes schied, und in dem letztern innersten Raum, nur dem Priester zugänglich, das Wahrzeichen der Göttin einschloss.[6])

Weiter folgte Astarte ihrem Gatten auch darin nach, dass sie ein strenges, selbst feindseliges Wesen annahm. In dieser Bestimmtheit ist sie die jungfräuliche keusche Göttin virgo dea, virginale numen, coelestis virgo, wie sie bei Augustin und Tertullian heisst. In näherm Anschluss an ihr lascives Wesen gibt sie dann sich wohl der zeugenden Einwirkung preis, aber verschliesst in sich die aufgenommenen Keime und versagt ihnen die Entwicklung, sie ist die Göttin,

---

1) Jerem. 3, 2. 21. 7, 29. 13, 27.

2) Vgl. auch Baudissin, Semit. Studien. Bd. II. S. 255 ff.

3) Vgl. auch Mischna bei Baudissin ebd. S. 219.

4) Conf. Damasc. in Photii bibl. cod. 242. Herodian V, 3.

5) Münter, Der Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos, S. 10 ff.

6) Vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Bd. III. S. 110 f. Alois Müller, Astarte (Sitzungsberichte der K. K. Akademie d. W. in Wien 1861), S. 23 f.

die „empfängt und nicht gebiert“.[1]) In ihrem Dienste, ihr sich zuzueignen oder vor ihr verdienstlich zu erscheinen, waren Selbstzerfleischungen üblich, ja man schritt selber bis zur Selbstentmannung fort.[2]) Nach 1. Reg. 18 fand derselbe Brauch der Selbstzerfleischung auch im Dienst des Baal statt — hier ohne Zweifel im Sinne eines blutigen Opfers, durch das die Gunst des Gottes erworben werden soll. Schliesslich wird die Astarte geradezu eine Verderben bringende Gottheit, ein Dämon, der tödtliche Seuchen über die Menschen bringt[3]), und auch Menschenopfer fehlten in ihrem Dienste nicht.[4])

Wie wir gesehn haben, hatte sich in Baal ein organisationsfeindlicher Character ausgebildet, ein Character, durch den er, der anfangs als Gründer und Hort der civilisirten und politisch geordneten Gesellschaft erschien, nun in einen Gegensatz gegen alle dahin gerichteten menschlichen Bildungsbestrebungen gerieth. Die diesen zu Grunde liegenden Tendenzen wurden also frei und gründeten sich auf sich selbst. Ein neuer Gott enthüllte sich dem Bewusstsein, der zwar der Sohn des alten Gottes, nemlich Baals in seiner ersten Gestalt als des ordnenden Welt- und Staatsprincips war[5]), aber nicht wie dieser den Menschen fern und unnahbar erhaben, streng und tyrannisch, sondern ihnen nahe und freundlich, ein Freund und Helfer, ein Wehrer des Unheils, Sühner des Fluchs, ein Heiland; der den Menschen verwandt, zwar mit ihnen an demselben Fluch der Vergänglichkeit theilnimmt, aber nicht durch ihn zu Grunde geht, sondern sich in unsterblicher Lebenskraft stetig aus dem Tode heraushebt, und nun auch den Menschen die gleiche Aussicht einer aus dem Tod heraus erblühenden ewigen Herrlichkeit

---

[1]) Papyr. magic. Harris in records of the past, vol. X. p. 142.

[2]) Auch im Dienst der Babylonischen Istar findet sich ganz derselbe Brauch. Ein Text sagt: „Wer in sein Fleisch sticht zu Ehren der Istar, der Göttin ohne Gleichen, wie ein Stern des Himmels soll er leuchten.“ Transact. of the soc. of bibl. arch., vol. II. p. 50.

[3]) Papyr. Berl. I bei Maspero, Gesch. der morgenl. Völker, S. 100: „Wie die Göttin Sechet (= Astarte) sich ausbreitet zur Zeit der Pest.“

[4]) Procop. de bello Persico. II. 28.

[5]) ὑιὸς μονογενής s. bei Movers, Die Phönizier, Bd. I. S. 264 ff.

eröffnet. Wir haben sonach in diesem Gott eine Erscheinung des humanen Princips zu erkennen; aber dasselbe erscheint in ihm mehr nach seinen Wirkungen, als nach seinem Wesen; es ist nicht die innre sittliche Cultur, sondern sozusagen die blos äussre Cultur, die politische und technische Civilisation, die in dem Gott representirt wird. Dennoch, indem in ihm menschliches Bestreben ganz auf sich selbst zurückgeht, und sich von dem blinden chaotischen Drang des Naturlebens bestimmt unterscheidet, kann wohl in ihm etwas von den eigenthümlichen Prädicaten des humanen Princips durchleuchten. Dieser Gott ist nun Melkart („Stadtkönig"), der in der Inselstadt von Tyrus sein Centralheiligthum hatte. Dort sah Herodot zwei Säulen, die eine von lauterem Gold, die andre von Smaragdstein, die im Dunkeln leuchteten. Der Gott galt als Urheber aller politischen und technischen Civilisation, erster Gesetzgeber und Lehrer aller Künste, Besitzer aller Schätze der Weisheit und Wissenschaft.[1]) Auch war er Anführer und Schirmherr der Colonien[2]), und sowohl jährlich als bei besondern Anlässen wurden von den Colonien, sei es zum Dank oder zur Fürbitte, der Zehnten oder die Erstlinge oder sonst kostbare Geschenke an sein Heiligthum gesandt. Als Anführer der Colonien und Vertheidiger der Städte und neuen politischen Gründungen nahm er auch den Charakter eines Kriegsgottes an.[3]) Ihm trat die Astarte freundlich und helfend, ja als Geliebte und Gattin zur Seite.[4]) Seine Gegenwart wurde in der Sonne verehrt. Er war Sonnengott, Sonnenheld. Mühsam kämpfend wandert er die zwölf (Monats-) Stationen seines Weges[5]), und überwindet in hartem Ringen den Widerstand der bildungs- und lebensfeindlichen Naturmächte. Allein zuletzt muss er doch unterliegen. Wenn die Sonne in das Zeichen des Löwen tritt[6]),

---

[1]) Conf. Maury, Histoire des relig. de la Grèce antique, tom. III. p. 241. Raoul-Rochette, sur l'Hercule assyrien et phénicien, p. 86. 88. 90. 113.

[2]) Conf. Hamaker, Miscellanea Phoenicia, p. 140. 218 sq. 224. Daher auch der Beiname ἀρχαγέτας in zweisprachigen Maltesischen Inschriften.

[3]) Maury, Hist. des relig., tom. III. p. 242. not. 1.

[4]) Duncker, Gesch. des Alterth., Bd. I[4]. S. 273.

[5]) Nonnus Dionysiaca XL, 369 sqq.

[6]) Conf. Aelian. Hist. anim. XII, 7. Macrob. Saturn I, 21

dann gewinnt der brennende Hunger Baals[1]) Gewalt über ihn, er verzehrt sich in der Gluth des göttlichen Zorns und am Himmel vollzieht sich das Universalopfer der Welt. Aber aus dem Tode erhebt er sich wieder zum Leben, und aus den Flammen seines Scheiterhaufens steigt er als leuchtender Gott in die ruhige Klarheit des Aethers empor. [2])

Gegenüber dem Gott, der ein Leben nur als Uebergang zum andern setzt, der es nicht als Selbstzweck sich ausbilden lässt, sondern in Allem nur das Spiel seiner Allmacht, die Befriedigung seines maasslosen Productionstriebes und seine Selbstverherrlichung sucht — gegenüber dem Gott ferner, der in der weiten wilden Natur waltet und das Gebild aus Menschenhand hasst, ist das individuelle Dasein selbst, mehr noch die menschliche Gestaltung und Entwicklung desselben, durch die sich ein entschiedenes Emancipationsstreben dem Gott gegenüber constituirt, eine Schuld, die beständig den Zorn und die Rache des Gottes herausfordert. Es ist insofern im Menschen eine Radicalschuld, ein radicales Böse, das zu sühnen die einzelnen und irdischen Opfer nicht ausreichen. Sondern es wird ein Universalopfer gefordert, der Gott selbst, der das Princip jenes menschlichen Organisationsstrebens ist, dieser menschliche an der menschlichen Natur theilnehmende Gott muss sich selbst dem Grimm des Vaters preisgeben, und dadurch sowohl sich selbst die Gunst neuen Lebens und Wirkens, als auch den Seinen, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden und ein unsterbliches Leben erwerben.

Wie wir sahen, sind in Melkart substantiell humane Bestimmungen noch nicht entschieden entwickelt. Er ist zunächst das Princip der Civilisation, Genius des städtischen Lebens mit seinem Industrie- und Handelsbetrieb, er führt die Menschen in Städte zusammen und leitet sie dort unter seiner Hut, und er führt (wie er ja selbst ein wandernder Gott ist) sie auch wieder heraus, sei es draussen zu werben und

---

[1]) Es ist auf Melkart, den die Griechen den Herakles von Tyrus nannten, zu beziehn, wenn jene von Herakles erzählten, er sei auf der Fahrt nach Lybien von Typhon (Typhon-Set = Baal) umgebracht, nachher aber wieder zum Leben erweckt worden. Eudox. ap. Athen., IX. p. 392.

[2]) Münter, Relig. d. Karthager, S. 52.

erwerben, sei es die heimische Stadtcultur in neuen Zweiggründungen fortzupflanzen. Dagegen ward nun in Gebal (Byblos) ein andrer Gott verehrt, welcher als die erste volle Lebenserscheinung des humanen Princips angesehen werden darf. Er führte den Namen Adon („Herr") und war derselbe Gott, der in Chaldäa unter dem Namen „Duzi" verehrt wurde. Mehrere Mythologen bezeichnen ihn als Sonnengott. Die Sonne aber war hier in besondrer Beziehung zu dem pflanzlichen Leben der Erde, namentlich aber zum Keimen und Gedeihen der Culturpflanzen aufgefasst, und sofern die Frucht das höchste Resultat des pflanzlichen Processes, gleichsam die Incarnation der reinsten Sonnenkraft ist, wird der Gott auch selber als reife Frucht gedeutet[1]). Demnach war also Adon ein Gott der Bodencultur, des Ackerbau's[2]), nicht der städtischen Civilisation. Er war der Sohn der Göttin Baalath, unter welchem Namen die Astarte in Byblos verehrt wurde — aber nicht auch Baal's Sohn, sondern allein der Göttin, eine freie Geburt des Gemüths. Die Mythe schildert ihn als einen schönen Jüngling, für den die Baalath in Liebe entbrannte. Die Mutter ist zugleich Liebhaberin, eine scheinbare Obscönität, die sich sofort auflöst, wenn wir uns der Bedeutung der weiblichen Gottheit, als Representation des menschlichen Gesammtgemüths, erinnern. Auf der Jagd wird Adon von einem wilden Eber getödtet, so von der Göttin gefunden und von ihr beweint. Dies soll in Byblos geschehn sein, wo auch sein Grab gezeigt wurde. Der Eber war kein andrer als Baal, denn das Schwein war dem Baal heilig, nach der Schrift von der „syrischen Göttin" durfte es in Rücksicht darauf weder geopfert noch gegessen werden; auch in der Aegyptischen Mythe sehen wir Set, der dem Baal gleich ist, mit dem Lichtgott Horus in Gestalt eines Schweins kämpfen. Das Motiv des Mordes war Eifersucht.[3]) Baal ist eben der legitime Gatte der Baalath d. h. der angestammte Gott im Gemüth; die Hinwendung zu dem neuen Gott ist

---

[1]) Porphyrius ap. Euseb. praep. evang., III, 11. 12. Ammian. Marcellin., XIX, 1. XXII, 9.

[2]) Movers, Art. Phönizien in Ersch und Gruber's Encyclopädie, S. 390.

[3]) Joh. Lyd. de mens., IV, 44. Jul. Firmic. Matern. de err. prof. relig. c. 9.

insofern eine Untreue, für die der Gatte Rache nimmt, indem er den Liebhaber tödtet. Aber der Gemordete bleibt nicht im Tode, sondern auferstehend erhebt er sich zu neuem höhern Leben, und die durch Leiden und Sterben geläuterten Liebenden begehen jetzt ihre Vermählung, durch den Tod ist jetzt das Band, das die Göttin an ihren ersten Gatten knüpfte, zerrissen, und es wird nun ihre Verbindung mit dem neuen Gott eine legitime. Diese mythischen Ereignisse wurden in Byblos alljährlich in einer besondern Feier dargestellt und nachgelebt. Wenn nach dem Sommersolstitium der Fluss Adon, der vom Libanon herab ins Meer sich ergiesst, sich in Folge der Stürme und Regengüsse, die das rothe Erdreich im Gebirge ablösten, blutroth färbte, dann hiess es, Adon sei im Gebirge dem Zahn des Ebers gefallen, und es begann eine allgemeine Trauer und Wehklage. Mit gelöstem Gürtel, flatterndem Haar, unbeschuht, die Brust mit Fäusten schlagend, schwärmten die Weiber umher, und schrieen laut den Wehruf um den Verlornen hinaus. Endlich ward sein Leichnam gefunden, in Gestalt eines Holzbildes versteckt in einem der sog. Adonisgärtchen, zu künstlicher Frühreife geförderten, daher bald verwelkenden Pflanzungen, die in Topfscherben angelegt waren. Mit dem Gefundenen wird nach orientalischem Todtenbrauch verfahren, und derselbe sodann in einem Sarg auf einer Bahre ausgestellt, neben ihm die Schweinsgestalt des Mörders. Darauf aber hiess es: Adon lebe und sei auferstanden, und es folgte die Feier der Vermählung des Gottes mit der Göttin. Zugleich gaben sich die Weiber, welche nicht durch Abscheeren der Haare sich zu Genossinnen der trauernden Baalath gemacht hatten, den Fremden preis.[1]) Denn der Gott war ja auch ein neuer, ein gleichsam von fremd her gekommener dem angestammten Gotte gegenüber.

Adon ist ein Gott des Ackerbaus.[2]) Der Ackerbau aber

---

[1]) Conf. Lucian. de dea Syra c. 6—8. Theocrit. Idyll. XX. Herodian. V. 3, 5. wo der Gott Elagabalus d. h. אלה גבל „Gott von Gebal", dessen Vermählung mit der Aphrodite [=Baalath] beschrieben wird, kein Andrer als Adon ist).

[2]) Gewiss hatte Adon auch Beziehung zur Baumpflanzung, insbesondre zur Weincultur. Der Ursprung derselben ist bei den Semiten zu suchen, sie brachten ihn aus den nördlichen Berggegenden (des Ararat) mit, aus denen

ist die Wiege der humanen Cultur. Erst wo der Ackerbau der beherrschende Factor des socialen Lebens wird, wird das Eigenthum ein festes, entwickeln sich nicht nur Rechtsverhältnisse, sondern auch bleibendes Rechtsbewusstsein. Der Ackerbau schliesst den Krieg der Concurrenz aus, statt dessen einen friedlichen Wetteifer erzeugend, und bietet dem eifersüchtigen Trachten nach rohem Gewinn keinen Raum; die Interessen kommen nicht mehr unmittelbar in Conflict, sie drängen und verdrängen sich nicht mehr. Der Ackerbauer ist genügsam, seine Bedürfnisse bleiben in ihren natürlichen Grenzen; die Begierde, der es nach dem Eigenthum des Nächsten gelüstet, schreckt zurück vor den festen und geheiligten Schranken desselben; einfache Belustigungen bieten nach des Tages Mühe Erholung, nicht mehr sucht eine fieberhafte Lust, durch leichten Gewinn entzündet, in raffinirter Ueppigkeit und Wollust Befriedigung. Der feste Besitz und die eigne Anstrengung, die Arbeit, durch die jener stetig productiv wird, heben und stärken das persönliche Bewusstsein, geben demselben Unabhängigkeit und innre Gediegenheit; die Abwesenheit der heftigen Reizungen der Begierde und die gegenseitige Achtung vor dem Eigenthum und der Person führen das Gefühl innrer Gemeinsamkeit zur Entwicklung, das dadurch wahrhaft lebendig ist, dass es auf Unabhängigkeit, auf Freiheit basirt. Schliesslich während der Mensch sich bemüht, die Natur sich und seinen Lebenszwecken zu assimiliren, sie zu sich zu erheben und zu veredeln, erhebt und adelt er sich selbst, und alle höhern Keime beginnen in ihm auszublühn.

---

sie in das Tiefland des Euphrat und Tigris herabstiegen, s. Lénormant, Les origines, vol. II. p. 248 f. Hehn, Culturpflanzen und Hausthiere, 2. Aufl. S. 25 ff.

Die Aegypter.

Die Aegypter sind von Asien her eingewandert und gehören der protosemitischen Race an. Ueber den Isthmus von Suez kamen sie ins Land, und drängten schwarze Völkerschaften, die dasselbe inne hatten, ins Innre zurück. Aegypten mag damals wohl öde und wüst ausgesehn haben. Der Fluss hatte einen unregelmässigen Lauf, liess dort das Erdreich unbefruchtet und unfruchtbar, und verwandelte anderes in Schlamm und Sumpf. Von beiden Seiten drang die Wüste ein. Allmählig lernten die Ankömmlinge den Fluss in seinem Laufe zügeln und leiten. Sie lebten anfangs in patriarchalischer Verfassung, nachher bildete sich eine Anzahl kleiner Staaten, die zuletzt zu einem Gesammtreich vereinigt wurden. Dies geschah durch Mena um 4400 v. Chr. (Brugsch, 3892 Lepsius). Er war der erste König, der über ganz Aegypten herrschte. Damals waren die Grundzüge der Religion Verfassung und Civilisation bereits ausgebildet.

Die Könige wurden Pharao oder perao, „grosses Haus", „hohe Pforte" genannt. Sie waren Söhne des Sonnengottes Ra, galten selbst einem Gotte gleich und empfingen nach ihrem Tode einen geordneten Tempeldienst. Ein Hymnus auf den Pharao, der uns erhalten ist, illustrirt ihre Stellung und Bedeutung.[1]) Es heisst da: „Lange lebe der König! Schenke mir deine Aufmerksamkeit, du Sonne, die du dich erhebst, zu erleuchten die Erde in deiner Güte, du Sonnenkugel der Menschheit, die Dunkelheit verscheuchend von Aegypten. Du bist das Bild deines Vaters, der Sonne, die sich erhebt gen Himmel. Deine Strahlen durchdringen das Niedre und Dunkle, kein Ort ist deiner Güte ledig. Du hörst aller Orten, was gesprochen wird. Du hast Millionen Ohren. Hell ist dein Auge über alle Sterne des Himmels, fähig in die Sonne zu blicken. Was auch im Verborgenen geschieht, dein Auge sieht es." In Folge dieser Einzigkeit und Omnipotenz, die dem Pharao eigen war, nahm nun die Verwaltung und Regierung die Gestalt eines Mechanismus an, dessen allein herrschender Antrieb in der Hand des Mon-

---

[1]) Transact. of the soc. of bibl. arch., vol. II. p. 359.

archen lag. Dieser war eigentlich die einzige Personalität im Lande. Daher weiss die Geschichte neben ihm keinen hervorragenden Mann zu nennen; denn neben ihm hatte Keiner eine selbständige Initiative. Er absorbirt alle Verdienste, er ist es, der durch Alle und in Allen handelt, neben ihm gibt es keine Selbständigkeit, sei es der Person, sei es auch des Standes und der Corporation. Aegypten kennt keinen Adel, keinen Grundherrn- oder Kriegerstand; die Krieger waren Soldaten, die auf des Pharao Kosten ernährt wurden und ihre Waffen aus dem Zeughaus bekamen. Das Ideal der Ordnung war in Aegypten jene äussre Regelmässigkeit, die in dem Zusammenhang der Functionen eines Mechanismus ist. Schon die königliche Hofhaltung war „auf das Vollkommenste organisirt". Da gab es Palastmarschälle, Garderobenmeister, Gesundheits- und Erziehungsräthe, Bademeister, Vorsteher der verschiedenen Magazine, der Speisekammer, der Schlächtereien und Bäckereien, Aufseher der Ställe, Hofkapellmeister, Bibliothekare, Intendanten der königlichen Bauten, der Domainen, der Schatzkammer, des Ressorts der Einnahmen und Ausgaben. Besonders standen die Gelehrten in hohem Ansehn. Es war auch hier ganz wie in China. Wohlbestandene Prüfungen eröffneten den Zugang zu allen höhern Rang- und Verwaltungsstellen. Je nach ihren Fähigkeiten konnten diese Studirten Priester, General, Steuereinnehmer, Statthalter von Regierungsbezirken, Ingenieur und Architect werden. Insbesondre wurden sie auch an den Hof gezogen. Es gab Hofastronomen, Hofgeographen, Hofgeognosten, Hofgrammatiker und -rhetoriker. Ausserdem ein Heer von Schreibern und eine Unzahl von Handwerkern und Bedienten. Es war in Aegypten allgemeine Gleichheit; Auszeichnungen und Würden wurden dem Verdienste zu Theil und Jeder konnte um sie werben. Das Verdienst aber bestand in einem ausgebildeten Anpassungsvermögen und andern praktischen Fähigkeiten, die wesentlich technischer Natur sind.

Das System des Aegyptischen Königthums und Staatswesens beruhte auf ältern Bewusstseinsgrundlagen; es liegt nahe, dasselbe mit dem Chinesischen zu vergleichen und die gleichen oder verwandte Voraussetzungen ihm zuzuschreiben.

Die Religion der Aegypter, wie sie uns hier allein interessirt, muss im Volk betrachtet werden. Dasselbe war von Anfang an ackerbauend und sesshaft, und von dieser Grundlage aus entwickelte sich ihm humane Anschaunng. Der Druck des politischen Mechanismus, unter dem es seufzte, konnte es nicht hindern, den Strom des Lebens, den Segen der Vegetation, der ihm durch das Wunder der Nilüberschwemmungen entgegengeführt wurde, und den es durch seine Arbeit fortwährend sich nutzbar machte, vollaus zu empfinden und zum Mittel- und Ausgangspunct seines Denkens zu machen. Daher zeigt es sich, so gemessen und so zu sagen studirt seine officielle Physiognomie ist, im Privatleben doch heiter beweglich und lebenslustig. Die melancholische Grundstimmung, welche ihm einige griechische Schriftsteller zuschreiben, hat sich bei näherm Zusehn als leere Phantasie erwiesen. Daher Aegypter liebten das Leben und sie wurden des Lebens froh, weil sie sich des Lebens sicher fühlten. In den Inschriften wiederholt sich häufig die Formel: „Das Leben lieben, den Tod verabscheuen" oder auch „verachten".[1] Die Aegypter glaubten an die siegreiche Kraft des Lebens. Ihre Götter waren Lebensgötter, segnende hülfreiche Götter, durch die ihnen der Tod nur Uebergang zu höhern Lebensformen wurde und im Jenseits ein neues glückliches Dasein sich ihnen eröffnete. Insofern nun war die innre Bedeutung ihrer Götter die humane, die geistige, und es konnten sich aus ihrem Gesichtspunct höhere lebendig sittliche Bestimmungen aufschliessen. In der That finden wir solche schon in den Texten der ältern Epochen. Gehen wir zunächst die Grabinschriften durch. Die nachfolgende stammt aus dem 3. Jahrtausend; der Inhaber des Grabes, ein königlicher Beamter, wird redend eingeführt. „Ich habe", sagt er, „nie ein Kind des Armen betrübt, ich habe nie die Wittwen bedrückt, ich habe nie den Fischer gestört, den Hirten verjagt. Es war kein Farmer, dem ich seine Leute für meine Arbeiten nahm. Es gab keine Elenden und keine Hungrigen zu meiner Zeit, selbst in den Jahren der Hungersnoth. Ich habe alles Land meines Districts

---

[1]) Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten, S. 82. Ders., Gesch. Aegyptens, S. 128.

bearbeitet, dass die Einwohner leben konnten und es ihnen Nahrung hervorbrachte. Es gab keine Hungrigen dort. Ich habe in gleichem Maasse den Wittwen und den Verheiratheten gegeben. Ich habe die Grossen nicht den Kleinen vorgezogen in Allem was ich gegeben".[1]) In einer andern Grabschrift des alten Reichs wird gesagt: „Ich war ein Mensch, der da liebte seinen Vater, ehrte seine Mutter, die Wonne seiner Brüder, seiner Nachbaren, der Wohlthäter bei allen Leuten seiner Stadt. Ich gab Brod dem Hungrigen, Wasser dem Durstigen, Kleider dem Nackten. Ich gab Nahrung den heiligen Thieren, spendete ihnen Oel und Gewänder, ich nahm gastlich auf den Herrn und den Knecht auf seiner Reise; die Thüren waren geöffnet dem Ankömmling von aussen, ich gab ihm Alles, sein Leben zu erhalten. Gott wendete sein Antlitz zu mir und belohnte mich für Alles, was ich gethan hatte. Er schenkte mir ein hohes Alter auf Erden in langer freudenvoller Lebensdauer, und zahlreiche Kinder sassen zu meinen Füssen, der Sohn bei seinem Sohn in den Tagen, da ich aus dem Leben schied."[2]) Weiter in einer andern heisst es: „Ich war gerecht und wahr, ohne Hinterhalt, denn ich trug Gott in meinem Herzen und war verständig zur Unterscheidung seines Willens. Ich habe Gutes geübt, keinen Schaden zugefügt, keiner gehässigen und ungerechten Handlung Beifall gegeben. Ich gefiel mir darin, die Wahrheit zu sagen; sie gesagt zu haben, ist meine Rechtfertigung am Tage des Gerichts. Meine Liebe war in meinen Eltern; ich habe nie die Pietät gegen sie verletzt seit dem Anfang meiner Tage. Nie habe ich über einen Niedern mich als Herrn erhoben; ein Grosser, der ich war, handelte ich, als wenn ich klein gewesen wäre".[3]) Von einem Vierten wird gesagt, dass er in der Ausübung des Rechts keinen Unterschied zwischen Freunden und Feinden gemacht habe, den Schwachen ein Vater, und denen, die keine Mutter hatten, eine Stütze gewesen sei. Gefürchtet von den Uebelthätern, beschützte er die Armen, war der Rächer derer, die ein

[1]) Brugsch, Gesch. Aegypt., S. 129 fg.
[2]) Ders., Aegypt. Gräberwelt, S. 32.
[3]) Transactions of the soc of bibl. arch., vol. V. p. 466 sq.

Mächtiger ihres Besitzes beraubt hatte, den Wittwen ein Gatte und eine Zuflucht den Waisen.[1]) Man erkennt leicht, dass diese Inschriften alle nach Einem Grundriss gebildet sind. Dieser Grundriss findet sich im Aegyptischen Todtenbuch in den Formeln, durch die die Rechtfertigung des Todten vor dem Todtengericht ausgesprochen wird. Es wird da von dem Verstorbenen gesagt, er habe Wittwen nicht bedrückt, nicht gelogen, sei nicht träge gewesen, habe nicht Knechte ihrem Herrn abspenstig gemacht oder die seinen mit Arbeit überladen, Niemanden hungern lassen, Niemandem Kummer und Thränen bereitet, nicht betrogen, gefälscht, fremdes Gut sich angeeignet, er habe in Bezug auf den Cult der Götter alle Gerechtigkeit erfüllt, habe dem Hungrigen Brod, dem Durstigen Wasser, Kleidung dem Nackten, ein Fahrzeug dem gegeben, der nicht weiter konnte".[2]) Man sieht auch den Zusammenhang mit der Religion. Das Gute, was hier von den Einzelnen ausgesagt wird, ist das, was ihn würdig macht, mit den Göttern zu leben; es enthält das Gesetz, das die Götter gegeben haben als Bedingung ihres höchsten Heils, des unsterblichen Lebens in Gemeinschaft mit ihnen. Wir fügen noch die bedeutsamsten Sätze aus dem Sittenbuch des Prinzen Ptahhotep, der im 4. Jahrtausend lebte, nach der Uebersetzung von Lauth, hinzu.[3]) „Sei enthaltsamer Gesinnung", heisst es da, „so lange du lebst. Schweife nicht in Worten aus, sondern bescheide dein Herz. Sei nicht maasslos im Erwerb. Enthaltsamkeit des Herzens ist an sich schon Reichthum." „Sei nicht übermüthigen Sinnes im Reden, bemeistre deine Antwort; halte das voreilige Wort fern von dir; zügle dich." „Wirst du gross, nachdem du klein gewesen bist, so werde nicht trotzigen Sinnes ob deiner Vorräthe, die dir geworden sind durch das Geschenk Gottes;

---

[1]) Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Aegypter. Deutsche Ausg. S. 68.

[2]) Maspero, Gesch. der morgenländ. Völker, S. 43 ff.

[3]) Papyr. Prisse III in den Abh. der K. Bayr. Akad. d. W. 1870, Beilage. Aehnliche Vorschriften, „dem Schwachen milde zu sein, die Untergebenen nicht zu quälen und zu verhöhnen, nicht hochmüthig zu sein und sich zu geberden" finden sich auch in dem Fragment eines Moralcodex aus spätester Zeit, aus der Zeit der 32. Dynastie, s. records of the past, vol. X. p. 157 sq.

der Andre ist deines Gleichen, werde ihm wie ein Gefährte." Auch wird ermahnt, den Bittenden nicht zu verspotten, sondern ihm freundlich zuzureden, wenn auch die Bitte abgelehnt werden müsse — ferner Beleidigungen nicht zu erwiedern und sich von aller Erregtheit frei zu halten. Schön ist auch das Wort: „Vor Allem vortrefflich ist der Gehorsam, der freiwillig geleistet wird. Der Gehorsame (gegen Eltern und andre Autoritäten) wird von der Gottheit geliebt, der Ungehorsame ist ihr ein Greuel. Es ist das Herz, welches Jeden zum Gehorsam wie zum Ungehorsam bildet."

Ein glückliches Zeitalter durchlebte Aegypten unter der Regierung der 12. Dynastie. Die Könige dieses Hauses beschäftigten sich weniger mit Machtentwicklungen und Eroberungen, als mit der Verbesserung der Zustände ihres Landes und dem Glück und Wohlstand ihrer Unterthanen. Einer von ihnen, Amenemha I., sagt in einem Papyrus: „Ich machte aus dem Traurigen einen Trauerlosen, und man hörte ihn nicht mehr. Von fortwährenden Schlachten sah man nichts mehr, während man vor mir gekämpft hatte wie ein Stier, der nicht weiss, was zuvor war. Ich liess das Land bestellen bis Elephantine und verbreitete Freude bis zum Delta. Der Nil gab meinem Gebete die Ueberschwemmung über alle Gefilde. Keinen gab es unter mir, der hungerte, den dürstete, denn man that nach meinem Geheiss, und Alles, was ich sagte, erweckte neue Liebe." An seinen Sohn und Mitregenten Usortesen I. richtete derselbe folgende Ermahnungen: „Lass Eintracht walten zwischen deinen Unterthanen und dir, damit sie sich nicht der Furcht ergeben. Steh' nicht allein unter ihnen. Mache nicht zu deinen Brüdern blos die Reichen und Vornehmen, lass aber auch nicht einen zu dir, dessen Freundschaft nicht erprobt ist."[1]) Der Letzte dieser Reihe ward gestürzt durch einfallende kanaanitische Horden, die vielleicht vom Strom einer Völkerwanderung ergriffen und im Rücken getrieben waren — um 2200 v. Chr (Brugsch). Diese herrschten über Aegypten 500 Jahre bis 1700. Ihre Residenz hatten sie in Teni oder Tanis, ihren Waffenplatz in Avaris (Pelusium). Einheimische Könige regierten noch

---

[1]) Papyr. Sallier II, bei Maspero, Gesch. der M. V. S. 98. fg.

im Süden, doch den Eroberern unterthänig. Letztre nahmen ägyptische Bräuche und Sprache an, indem sie in diese ihre nationalen Anschauungen einkleideten. Als Mittelspersonen in diesem Process eines äussern Ausgleichs fungirten die im Delta schon von Alters her ansässigen Phönizischen Stammesverwandten.[1]) Aus dem Aegyptischen Pantheon eigneten sich die Eroberer diejenigen Gottheiten an, die mit ihren Göttern Verwandtschaft zeigten, und bildeten sie in ihrem Sinne aus und um. So kam es, dass der Aegyptische Gott Set, der in Aegypten bisher nur eine untergeordnete Stellung gehabt hatte. nun als Hauptgott verehrt wurde, indem die Verwandtschaft, die er mit dem Baal der Kanaaniter hatte, von ihnen bis zur völligen Gleichheit aller wesentlichen Theile ausgebildet wurde. Später kam es wahrscheinlich in Anlass religiöser Differenzen zu Conflikten mit den nationalen Unterkönigen im Süden. Letztre drangen siegreich vor, und, nachdem die Fremden zuletzt auf das östliche Delta und die Festung Avaris beschränkt worden waren, wurden sie endlich auch aus dieser letzten Zuflucht vertrieben, und die wieder in ihre volle Erbmacht eingetretenen Pharaonen wandten ihre siegreichen Waffen nun ihrerseits gegen Osten. Sie schlugen, stetig vertheidigend oder angreifend mit den östlichen semitischen Grenzvölkern beschäftigt, ihre Residenz ebenfalls in Tanis auf.

Wir kommen nun zu der Religion der Aegypter. Einige Gelehrte[2]) behaupten, dass sich in den Urkunden ganz bestimmte Anzeichen fänden, wonach die Religion der Aegypter ursprünglich Monotheismus gewesen wäre. Insbesondre wird das Wort *nutar* dahin gedeutet, das mit dem semitischen *El* gleichwerthig schlechtweg mit „Gott" zu übersetzen sei. Wir lassen dies auf sich beruhn. Wenn wir bei den Semiten in Asien bestimmte Reminiscenzen des Urmonotheismus vorgefunden haben, so kann es ja nicht unwahrscheinlich gefunden werden, dass solche auch bei den Aegyptern, dem

---

[1]) Ebers, Aegypter und die Bücher Mosis, Bd. I. S. 219 ff.

[2]) So de Rougé, Conference sur la relig. des anciens Egypt. in den Annales de la Philosophie chretienne, Bd. XX. p. 327.

so viel ältern Volk, vorhanden waren. Es ist aber nicht anzunehmen, dass sie selbst noch, als sie sich absonderten, entschiedene Monotheisten waren, sondern auf jeden Fall befanden sie sich da auf dem Uebergang vom Monotheismus zum Zabismus, und die Vielgötterei, wenn auch noch dem Einen Gott sich neben- oder unterordnend, hatte bereits ihren Anfang genommen, die vielen Götter zeigten sich schon am Horizont.

Der Himmelsgott im Sinne des Zabismus ist in Aegypten nicht sicher zu erkennen, wiewohl er nicht gefehlt haben kann. Die Texte führen einen Gott Nu an, der die flüssige Tiefe des Himmels, der himmlische Ocean ist, der das Licht in sich enthält und aus dem es hervorgeht.[1] Dieser ist jedoch wohl eine Uebergangsbildung. Denn da er seine Bedeutung grade darin hat, dass das Licht, die Lichtgottheiten aus ihm hervorgehn, so setzt er schon die Epoche voraus, wo eben die Letztern die höchste Bedeutung in Anspruch nahmen. Ich glaube vielmehr, dass wir den alten Himmelsgott in Amun zu erkennen haben, der in Theben verehrt wurde. Die Griechen nannten ihn Zeus, wenn er aber mit diesem zu vergleichen ist, so mit dem Zeus von Dodona, dem Pelasgischen, der eben auch nur der alte Himmelsgott war. Nach Plutarch hat der Name Amun die Bedeutung „der Verborgene", und Heketaeos, den Plutarch citirt, sagt von ihm, dass er für identisch mit dem All gehalten wurde. Amun der „Verborgene" heisst der Gott, sofern er an sich der völlig Gestalt- und Bildungslose ist, der noch keinen fassbaren Character, keine Personalität angenommen hat, der noch ganz in die Substantialität und in die Unendlichkeit des Elements aufgeht. Dennoch ist er nicht blos das Element, die blosse passive Grundlage der eigentlich wirkenden und herrschenden Götter, wie Nu dies ist; sondern er selbst ist auch die herrschende Gottheit. Seine Gattin, die Mut, heisst die „Mutter", die „Herrin der Finsterniss."[2] War sie vielleicht ursprünglich die Erde? Himmels-Herrin = Astarte wurde sie erst später, da Amun als Amun-Ra dem

---

[1]) Pierret, Essai sur la mythol. egypt., p. 25.

[2]) Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch., Bd. I. S. 446.

Baal ähnlich wurde.[1]) Wir kennen, wie wir weiter unten sehn werden, die Aegyptische Religion frühestens nur aus einer Epoche, die mit derjenigen der Arischen Varuna-Religion parallel ist. Und so sind die ältern Bedeutungen nicht mehr genau zu eruiren. Der priesterliche Schematismus tritt hinzu, um die Bedeutungen unsicher zu machen.

Zu Memphis wurde Ptah verehrt, von dem gesagt wird, dass er den Himmel ausgespannt, die Erde gegründet und sie mit dem Abgrund des Meeres umgeben habe, dass er die Sonne fahren mache, um dies Alles zu bewachen — Vater der Anfänge, Schöpfer des Ei's der Sonne und des Mondes.[2]) Man möchte an eine besondre Ausgestaltung der dem Varuna entsprechenden Gottheit denken. Doch gab es auch in Phönizien einen Gott Chusor-Ptah oder schlechtweg Chusor, Werkmeister der Welten, Inhaber und Lehrer aller Werkkunst[3]), und es ist nicht unwahrscheinlich, dass Ptah in Memphis, dem Delta nahe, phönizischen Einflüssen seine Entstehung verdankt. Ebendahin deutet auch die als Gattin Ptahs genannte Pacht von Bubastis, die ganz das Wesen der phönizischen Astarte hatte, Kriegsgöttin war, als Liebesgöttin durch Zügellosigkeit und Prostitution gefeiert wurde, aber auch für streng und zornig galt. Eine der Pacht verwandte Entwicklung erhielt unter phönizischen Einflüssen auch die Göttin Hathor. Ursprünglich eine uralte Göttin des Lichthimmels, daher Mutter oder Gemahlin männlicher Licht- und Sonnengottheiten wie Ra und Horus, wurde sie nun einerseits Göttin der Liebeslust und Lebensfreude, als solche durch Ausschweifungen verehrt, andrerseits auch Göttin der Nacht und des Grabes, der Dunkelheit und des Todtenreichs, die den Eingang liebt und den Ausgang verabscheut, deren Tempelhallen der Ort heissen, „wo da fliesst Menschenblut." Eine andre weibliche Gottheit war Neïth, dasselbe in weiblicher Form, was wir oben in Nu in männlicher dargestellt fanden. Ein Gott der Erde war Seb, seine Gattin Nut Göttin des nächtlichen Sternhimmels. Sofern Seb die Incorporation

---

[1]) Conf. transactions of the soc. of bibl. arch., vol. VII. p. 207 sq.

[2]) Pierret, Essai, p. 23 sq.

[3]) Movers, Art. „Phönizien" in Ersch und Gruber's Encyclop., S. 393 fg.

der astralen (in der Nut enthaltenen) Urformen in die irdische Materie leitet[1]), sie in fortwährendem periodischen Wechsel in dieselbe ein- und aus derselben wieder herausführt, ist er auch Zeitgott (seine Name bedeutet „Sternzeit") und die Griechen nannten ihn Kronos.

In der Mitte des Götterdienstes und überall in Aegypten in gleicher actueller Verehrung waren nur die Licht- und im Besondern die Sonnengottheiten. Voran steht der Sonnengott Ra. Ursprünglich hatte derselbe vielleicht eine ähnliche Stellung der zabischen Himmelsgottheit gegenüber wie Surja bei den Ariern. Als jene zurücktrat, ihre unmittelbare Gegenwart und Wirksamkeit verlor, und er dagegen neben andern Licht- und Sonnengottheiten den Vordergrund einnahm und die Verehrung an sich zog, ward dies dadurch bezeichnet, dass mit seinem Namen der Name des bisher höchsten Gottes Amun vereinigt wurde in der Form Amun-Ra, anzudeuten, dass er, Ra, die ganze Omnipotenz jenes Gottes in Besitz genommen habe. Ein uns erhaltener Hymnus an Amun-Ra[2]) gibt ein lebhaftes Bild der ihm zugeschriebenen Eigenschaften. „Lob dem Amun-Ra, Oberhaupt aller Götter, Herr der Wahrheit, Vater der Götter, Schöpfer der Menschen und Thiere, der du das Gras machst und die Heerden ernährst, du wohlthuende Macht, Erleuchter der Erde, der du die Himmelshöhn in Ruhe durchfährst. Der seine Feinde verzehrt mit Feuer, dessen Auge bändigt die Ruchlosen; der auf den Armen hört, wenn er im Elend ist, gütigen Herzens, wenn Einer schreit zu ihm; der den Zaghaften befreit von dem Gewaltthätigen, der den Armen Recht schafft, den Armen und Unterdrückten. Herr der Weisheit, dessen Gebote weise sind, nach dessen Willen der Nil überfliesst; Herr der Barmherzigkeit, dessen Güte ohne Ende ist, dessen Kommen den Menschen Leben verleiht; der du alle Augen öffnest, hervortrittst aus dem Firmament und Freude und Licht spendest; du, dessen Güte die Götter labt, ihre

---

[1]) Die Erde heisst die „Sternenwohnung" conf. Orcurti, Catalogo dei monimenti Egizii di Torino, II. 53.

[2]) Uebersetzt von Goodwin, in den transact. vol. I p. 253 sq. und von Renouf, Vorlesungen, S. 209.

Herzen werden neu belebt, wenn sie dich sehen. Du Einer, Schöpfer von Allem was ist, Schöpfer des Grases für die Heerden, der Fruchtbäume für die Menschen zukünftiger Geschlechter, der den Fischen Leben verleiht und den Vögeln Flügel gibt, die Luft zu erfüllen; der füttert den Vogel, der fliegt, und den Vogel, der sein Nest baut, der den kriechenden wie den fliegenden Wesen Nahrung gewährt. Heil dir, sagen alle Geschöpfe; Gruss dir von jedem Lande; bis zur Höhe des Himmels, der Weite der Erde, der Tiefe des Meeres klinge es. Die Götter beten deine Majestät an, die Geister, die du geschaffen hast, preisen dich, jubeln zu den Füssen des Erzeugers. Sie rufen an: Willkommen Vater der Väter der Götter, der den Himmel erhebt und die Erde befestigt. Schöpfer aller Dinge, Schöpfer des Daseins, Herr des Lebens, der Gesundheit, der Kraft, Haupt der Götter; wir, die du geschaffen hast, danken dir dafür, dass du uns ins Leben gerufen, wir preisen dich dafür, dass du bei uns weilest.“ Durch die namentlich während und nach der Fremdherrschaft zunehmende Berührung mit semitischen Elementen nahm der Gott Beziehungen auf, durch die er dem Baal angenähert wurde. Er ward dargestellt in phallischer Form und in seinem Tempel wurden ihm Kebsweiber gehalten. Namentlich aber erscheint er als Reichsgott und nationaler Kriegsgott, führt die Könige bei ihren Eroberungszügen an und heisst „Herr der Siege, Freund der Tapferkeit.“[1])

Ein uralter Gott war auch Horus (Hor). Die ältesten Aegypter, ein geweihtes Geschlecht, welche die Sage zu den Vätern der ägyptischen Cultur machte, waren Hor-schesu „Horusdiener“ gewesen.[2]) Horus war ursprünglich ein Gott des obern Lichthimmels, Sonne und Mond werden als seine beiden Augen bezeichnet. Aufs lebhafteste werden wir hier an Varuna erinnert; ebenso erinnert uns Hathor als „Haus“ d. h. Mutter des Horus an die Indische Aditi. Später schränkte sich die Bedeutung des Horus auf einen Sonnengott ein. Als solcher war er Sohn des Ra, und führte den Namen Hor-hut, Horus der Flügelausspanner. Sein Symbol, die ge-

[1]) Brugsch, Gesch. Aegyptens, S. 504 fg.
[2]) Lénormant, Anfänge der Cultur, Bd. I. S. 121 fg.

flügelte Sonnenscheibe finden wir gemalt oder ausgehauen überall über den Eingängen der Tempelgemächer.[1]) Ein Lichtgott war ferner auch Tum. Er ist das Licht in potentia, das Licht wie es noch im Schooss der himmlischen Elemente, im Schoosse Nu's verhüllt ist und aus diesem hervordringt.[2])

Das himmlische Licht wird durch die irdische Finsterniss angefochten, geht aber aus diesem Kampf immer siegreich hervor. Gegner des Ra ist die grosse Schlange Apep, die Dunkelheit, welche die Sonne verschlingen will. Auf seiner Barke zieht der Gott bis zur Mittagsstunde in sichrer Klarheit am Himmel empor; dann erhebt sich gegen ihn die grosse Schlange und die Götter eilen, ihm zu Hülfe zu kommen. Die Schlange wird verscheucht und an ihren Ort gebracht, der leuchtende Gott zieht durch das Thor des Westens in die Unterwelt, in das Reich der Todten ein, um auch diesen zu leuchten.[3]) Die Dunkelheit hat ihn nicht verschlungen, sie ist zurückgedrängt und gefesselt worden, damit auch die Abgeschiedenen das Antlitz des Gottes schauen. Er ist unbesieglich und bringt auch den Todten Leben. Wenn die Nacht ihn den Lebenden entzieht, so hat er nur seinen Ort gewechselt. Das ist eine Idee nicht nur voll Schönheit, sondern auch vollkommen geeignet, den Menschen grösste Lebenszuversicht zu gewähren. Des Horus Gegner war der Gott Set. Hier schreiten die Gestalten schon zur bestimmten individuellen Ausgestaltung und Characteristik fort. Set ist ursprünglich Gott der Erde sofern diese das Haus der Finsterniss ist, in ihren untern chaotischen Tiefen, wohin das helle Himmelslicht nicht dringt.[4]) Die Verfinsterung der Himmelsleuchten Sonne und Mond ward als ein Verschlingen derselben durch ein unreines Thier, ein schwarzes Schwein vorgestellt; dieses war Set, der die ihm homogene Schweinsgestalt annahm, und in dieser Gestalt die beiden Augen des Horus verschlingt. Dieselben werden dem

[1]) Brugsch, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, S. 1 und S. 12.
[2]) Lepsius, Aelteste Texte, S. 42. 48. 52. Ders., Der erste ägypt. Götterkreis, S. 35 ff.
[3]) Brugsch, Aegypt. Gräberwelt S. 35 fg. und Meyer, Set-Typhon S. 13.
[4]) Eug. Lefébure, Le mythe Osirien, pt. I. p. 107 sq.

Horus aber wieder hergestellt, und anderswo erscheint Horus im Kampfe mit Set und seinen Gesellen, die ihn in Gestalt von Schweinen (oder auch sonst Schlangen, Krokodilen, Nilpferden) bedrängen, als siegreicher Heldenjüngling.

Aber erst dann erscheint der Conflikt in seinem vollen Ernst, erst dann kann die geistige Bedeutung sich vollständig entwickeln, wenn die Licht- und Lebensmächte nicht in einem jugendlichen Idealisiren als ohne Weiteres siegreich oder doch nur durch vorübergehende Störungen immer zum Sieg übergehend vorgestellt werden, sondern wenn unter völliger Erkenntniss der Thatsache, dass das Licht dem Untergang, das Leben dem Tod verfallen ist, jenes doch als ein durch innre Kraft der Unsterblichkeit sich aus dem Untergang und Tod Wiederherstellendes, und dann allem Wechsel, aller Wandelbarkeit entkleidet sich in den reinsten Himmelshöhen Verewigendes angeschaut wird. Dies geschieht im Osirismythus. Osiris war ein alter Sonnengott. Sein Mythus durchläuft mehrere Entwicklungsphasen. In seiner letzten höchsten (hellenisirenden) Entwicklungsgestalt, in der er auch bildlich in den aus Ptolemäischer Zeit stammenden Wandmalereien im Isistempel zu Philae dargestellt ist, hat ihn uns Plutarch in seiner musterhaften Schrift „über Isis und Osiris" überliefert. Seb und Nut erzeugten mit einander der Reihe nach folgende Kinder: Osiris, Arueris (der ältere Horus, Horus als Lichtgott), Set und die Töchter Isis und Nepti. Osiris zeugt mit der Isis, die er zu seiner Gattin macht, den Horus (als Sonnengott); mit der Nepti, die des Set Gattin wurde, aber den Anubis (einen Unterweltsgott). Osiris war König von Aegypten. Er führte das Volk aus den barbarischen Zuständen, in denen es noch befangen war, heraus, und auf die Wege humaner Gesittung, lehrte sie den Anbau der Culturpflanzen, zeigte ihnen die Verehrung und den Dienst der Götter, und gab ihnen heilsame Ordnungen und Gesetze. Dazu bediente er sich keiner gewaltthätigen Mittel, sondern lediglich der Ueberredung und vernünftigen Zusprache, sowie des das Gemüth bestrickenden Zaubers der Musik. Set aber entbrennt gegen ihn von Neid, und er verschwört sich gegen ihn und seine Herrschaft mit zweiundsiebenzig Genossen. Seinen Zweck zu erreichen bedient er sich der List. Er verfertigt

nach der Grösse des Osiris eine kostbare Lade, dieselbe demjenigen als Geschenk verheissend, der sie völlig auszufüllen vermöge. Als nun Osiris in seiner Gradheit und Arglosigkeit die Probe macht, schliessen die Verschworenen den Deckel und werfen den Kasten in den Nil. Der Fluss trägt ihn durch die Tanaitische Mündung in's Meer, und er strandet bei Byblus im Lande der Phönizier. Eine Erika, die an dem Ort, wo der Kasten ausgeworfen war, sprosste, umfing ihn mit ihren Fasern, und schloss ihn wachsend in das Gefüge ihres Stammes ein. Denselben Stamm liess die Königin des Landes fällen und setzte ihn als Säule unter ihres Hauses Dach. Isis war unterdessen der Spur ihres todten Gemahls suchend gefolgt, und gelangte zuletzt ebenfalls nach Byblus, wo sie, ihre Hoheit verbergend, sich im königlichen Palast als Amme verdingte. Nachts aber flog sie in Gestalt einer Schwalbe klagend um die Säule, die ihr Liebstes barg. Endlich aber entdeckte sie sich der Königin, und nun von Byblus scheidend, nahm sie den aus der Säule gelösten Sarg mit nach Aegypten. Dort vereinigte sie sich mit ihrem Sohn Horus. Der Sarg mit dem Todten aber litt neue Unbill. Set, bei Mondschein jagend, kam über ihn her, nahm den Leichnam heraus, zerriss ihn in vierzehn Theile und streute ihn in alle Winde. Nun musste Isis die Theile wieder zusammensuchen. Sie fand sie auch bis auf den Phallus, der von Fischen verzehrt worden war. Darauf erscheint Osiris aus dem Todtenreich her seinem Sohn Horus und fordert ihn auf, an seinen Mördern Rache zu nehmen. In dem Streit, der sich nun entspinnt, erhebt zunächst Set Bedenken gegen die legitime Herkunft des Horus; derselbe wird aber von dem Gott Thoth gerechtfertigt. Danach kommt es zur Schlacht, in der Set von Horus völlig überwunden wird.

So lautet wie gesagt der Osiris-Mythus in seiner höchsten Entwicklung und zugleich vollständigstem Umfang. Wir haben jedoch in Bezug auf ihn mehrere Epochen zu unterscheiden. Die erste und älteste, schon den Zeiten des alten Reichs angehörig, geht von dem Standpunct der blos sinnlichen Auffassung aus. Osiris ist hier die Sonne, die den Todten in der Unterwelt leuchtet. In andrer Beziehung ist er auch die Sonnenkraft, sofern sie in die Erde

eingegangen, in ihr incorporirt ist, und in ihr als befruchtendes Ferment wirkt. Das ist der Leichnam der Osiris, der in dem Sarg d. i. in der Erde liegt; er ist der Same aller Wesen, von ihm bedeckt sich die Erde mit Pflanzen und Bäumen. Daran anschliessend ist er auch Ursprung der Quellen und Flüsse. Isis legt die Ueberreste des Osiris auf ein Sieb und drückt das Wasser heraus. Dies Wasser ist der heilige Nil. Weiter ist Osiris auch der Mond, indem dieser als ausgelöschte Sonne, gleichsam als Revenant derselben betrachtet wird. Set findet den Sarg mit dem Leichnam des Osiris zur Zeit des Vollmonds, während er eine trächtige Sau jagt; er zerreisst den Leichnam in vierzehn Stücke. Ist der Termin des Vollmonds der 15. des Monats, so bezeichnen nun diese vierzehn Stücke die Tagesstufen, die der Mond bis zu seinem Vollsein aufsteigt. Indem diese wieder auseinanderfallen, folgt die Abnahme des Mondes. Horus sodann ist der Sonnengott, sofern die Sonne am Morgen sich wieder neu und siegend erhebt, und vom Kind zum Jüngling erstarkend, die Mächte der Finsterniss bezwingt und überwältigt — das Morgen, welches Sohn des Gestern ist. Und während nun Isis deutlich genug sich als die Natur des Bodens bezeichnet, welche die befruchtenden Einflüsse der Sonne liebend in sich empfängt und zur Geburt fördert, ist dagegen Set die in der Erde wirkende unorganische chaotische Tendenz, die dem Aufkeimen der Vegetation widerstrebt, ist weiter noch der Gott des unterweltlichen Dunkels und des Todes, dessen Pforten sich im Westen aufthun, wo die Sonne versinkt und wo die mit ihrem Gluthhauch, mit ihrer Dürre und Oede alles Leben verzehrende Wüste liegt.[1]) In dieser ersten Epoche wo demnach die Principien nicht sowohl nach ihrem innern Geist, als nach ihrer äussern Wirkung, die sie in der Versinnlichung haben, aufgefasst werden, und in dieser in der Sinnlichkeit noch als gleich wesentliche Factoren derselben erscheinen, da konnten beide, Osiris und Set, noch in gewissem Sinne neben einander verehrt werden, wie wir denn auch in den alten Götterlisten, z. B. auf dem Turiner Altar

---

[1]) Conf. Eug. Lefébure, Le mythe Osirien, I. p. 46 sq. 107. 111 sqq., II. p. 163 sqq. 177 sqq. 188. 199. 201 sqq. 207 sqq.

des Königs Pepi von der 6. Dynastie, den Namen des Set unbefangen neben dem des Osiris eingereiht finden.

Unter der Fremdherrschaft identificirte sich, wie bereits erwähnt, Set mit Baal, und nicht nur die Fremdherren selbst verehrten ihn in diesem Sinn, sondern auch in die einheimische Religion drangen nun mit Gewalt die Gesichtspuncte und Grundanschauungen des semitischen Glaubens ein. Set-Baal ward auch den restaurirten Pharaonen ein mächtiger Gott, und mit ihm nahm sie der Durst nach Macht, die Lust an Kriegen und Eroberungen in Besitz. Set in seiner Identität mit Baal ward der Genius des königlichen Hauses und der königlichen Herrschaft, die Pharaonen nannten sich nach ihm, nahmen ihr Regiment aus seinen Händen, und feierten ihn als Kriegs- und Siegesherrn.[1]) Indem nun Set dem Baal gleich wurde, so Osiris dem Adon.[2]) Isis ist eigentlich Gattin des Set, Schwester des Osiris, hält es aber mit dem Letztern und Set tödtet ihn aus Eifersucht.[3]) Ja Isis ist weiter auch des Osiris Mutter, wie Baalath des Adon Mutter und Geliebte war. So heisst es in dem Klagegesang der Isis auf den Getödteten, dem von Herodot sog. Maneros: „Kehre wieder, kehre wieder, Gott Panu! Denn die, die dir feindlich waren, sind nicht mehr. Ach, schöner Helfer, kehre wieder, damit du mich siehst, deine Schwester — ach, schöner Jüngling, kehre wieder, komm zu deiner Geliebten, komm zu deiner Schwester, komm zu deinem Weibe. Ich bin ja deine Schwester, ich bin deine Mutter und nicht nahest du mir."[4]) Osiris ist nun die Frühlingssonne, die belebende, schaffende, die in der Sommergluth verzehrt wird und hinschwindet. In dieser sommerlichen Gluthsonne ist Set, sein Wesen ist jene materielle Feuersgluth, die sich in der Sonne erhebt und ihre reinen Kräfte tödtet, ihre belebende Wirkung vernichtet. Insofern hat auch Set an der Sonne Theil und kann in diesem Sinne als Sonnen-

---

[1]) Meyer, Set-Typhon, S. 58 ff. Pleyte, La relig. des Préisraelites, p. 87. 91. 93. 106. Le même, Lettre à M. Theod. Devéria.

[2]) Conf. Plutarch de Isid. et Bir. c. 15. Lucian c. de de dea Syra, 6. 7. 9. Macrob Saturn., I. 21. Steph. Byz. s. v. Ἀμαθοῦς. Damasc. ap. Suid. s. v. Ἡραΐσκος.

[3]) Jul. Frim. Matern. de err. prof. rel. c. 2.

[4]) Brugsch, Adonisklage und Linoslied, S. 22 ff.

gott betrachtet werden.[1]) Der 17. Athyr, d. h. der 13. November, „wenn der Nil abnahm, wenn die Gluthwinde aus dem Süden von der Wüste her den kühlen Nordwind verdrängten, wenn die heissen Tage — die 72 Mitverschworenen des Set — den Boden versengten“, wenn der in der Luft verbreitete Wüstenstaub die Sonne bluthroth färbte und in ihr die typhonische Gluth entzündete, das war der Tag, an dem Osiris getödtet wurde, und es begann die Klage um den Verschwundenen. Am dritten Tage nachher aber, den 19. Athyr oder 15. November, folgte ein Freudenfest, und mit dem Ruf: „Wir haben ihn (d. h. den Leichnam des Osiris) gefunden, wir freuen uns zusammen“ zogen die Stolisten und Priester mit dem heiligen Schrein an den Fluss hinab. Und nach der Wintersonnenwende, wenn die Tage wieder länger wurden, wenn die Sonne mit neuem Glanze leuchtete, die neue Frucht sprosste, dann war der um die Wintersonnenwende geborene Horus in Buto im Norden Aegyptens erstarkt, dann kämpfte er mit Set und überwand ihn.[2]) Horus ist eigentlich der wiedererstandene Osiris selbst; die beiden Rollen einer und derselben Gottheit, in Adon vereinigt, sind hier getrennt und jede besonders personificirt. Daher musste auch im Osirisfest an Stelle der Offenbarung des Auferstandenen die Auffindung der Mumie treten.

Schliesslich aber zeigten sich doch die politischen Erfolge als unzuverlässig und trügerisch; der Gott Set-Baal, der zu diesen Machtanstrengungen angetrieben hatte, der Gott der Schlachten und Eroberungen ward als falsch und tückisch erkannt; durch Stürme von aussen und innen bedrängt, und der Eitelkeit äussrer Macht und Herrlichkeit überführt, zog sich das Gemüth auf sich selber zurück, ward seiner innern Werthe als der wahren inne und wälzte nun die erdrückende Gewalt jenes Gottes von sich ab; derselbe ward „aus Aegypten ausgewiesen“, er war nun der „Gott der Fremden“, der „Gott des Auslandes.“ Und indem nun zugleich die Einflüsse der hellenischen Cultur die phönizischen zurückdrängten, nahm Osiris das Wesen des hellenischen Dionysos an, und der

---

[1]) Conf. Pierret, Essai, p. 55. 57 sqq.

[2]) Duncker, Gesch. des Alterth., Bd. I[4]. S. 45 f.

Gegensatz zwischen ihm und Set erhob sich in das bestimmt Sittliche. Damit verlor Set schliesslich alle Eigenschaften eines Gottes, statt Gott ward er nun Widergott, *ἀντίϑεος*, ward Satan, das böse Princip; wenn auch noch als mächtig anerkannt, fällt seine Macht doch nur in die äussre Wirklichkeit, die Erscheinung, und zeigt im Wesen sich vielmehr als Ohnmacht gegenüber der ewigen Kraft des guten Gottes, der unablässig den Tod in den Sieg verschlingt. Ausgehend von dem Bild eines gottmenschlichen Heros, der seinem Volk alle Wohlthaten der humanen Cultur aufschliesst, erhebt sich Osiris siegreich aus den Umarmungen des Todes, und seine verborgene Gottheit entwickelnd, verklärt er sich und wird nun der allgemeine Gott, in den Lichtwohnungen des Himmels thronend — als „das gute Wesen" (Unnofer) schlechthin wird er der siegreiche Lebenshort und Allherr, der die Lebenden und die Todten mit gleicher Macht des Lebens, mit gleicher lebenquellender unerschöpflicher Güte umfasst.[1]) Set dagegen ist der Inbegriff alles Schlechten und Bösen, er ist Lügner und Verleumder (*διάβολος*), Frevler und Verbrecher, dessen Hinrichtung die dem Osiris geweihte Darbringung war; er und alles was mit ihm in Zusammenhang steht, was als sein Bild oder seine Wirkung erscheint, wird gehasst, verfolgt, geschmäht und verhöhnt. Wo sein Name noch in den Götterlisten prahlt, da wird er mit einer gewissen leidenschaftlichen Wuth ausgemeisselt, oder verändert in den Namen eines andern freundlichen Gottes wie Thoth und Horus, und seine Bilder werden verstümmelt. In Koptos sehen wir ihn auf einem Gemälde in Gestalt eines Esels gefesselt vor den König Euergetes II. geführt; Horus hält ihn an den Ohren und gibt ihm Schläge. Dies nimmt, nachdem Set schon seit der 22. Dynastie in den Inschriften nur selten mehr genannt ist, seinen entschiedenen Anfang mit der 26. Dynastie (Psametich I.)[2]) Andrerseits ist er immer noch ein mächtiges Princip, gewaltig in der sinnlichen Gegenwart, der äussern Wirklichkeit. Aber er ist eine blindwirkende, durch zufällige Erregungen und äussre Combinationen bestimmte und bestimmbare Macht,

[1]) Lefébure, Le mythe Osirien, II. p. 247 sq.

[2]) Pleyte, La relig., p. 107 sq. lettre p. 12 sqq.

ist seiner selbst nicht mächtig und kann nicht widerstehn, wenn Einer ihn recht anzusprechen und anzufassen weiss. Daher fällt er nun denen zu, die sich mit der Zauberei abgeben, diese sind es allein, die ihn noch anrufen.[1])

Der Conflikt zwischen Osiris und später Horus einerseits und Set andrerseits wird in einem gewissen Stadium auch als ein Rechtsprocess dargestellt, in dem Set als Kläger gegen Osiris und später Horus auftritt. Set nemlich behauptet, das ältere, das legitime Recht zu haben, Osiris sei der illegitime Herrscher, der Usurpator, und habe daher mit Recht den Tod gelitten; ebenso nachher die Herkunft des Horus sei eine illegitime, derselbe habe kein Anrecht auf den Thron. Aber der Gott Thoth rechtfertigt den Osiris wie nachher den Horus — er weist das höhere, das unbedingte Recht des Idealen nach. Thoth ist ursprünglich Mondgott; er wird im Anschluss daran „Theiler der Zeit", „Berechner des Himmels", „Zähler der Sterne", „Berechner der Welt und Zähler von Allem, was in ihr ist"; sodann überhaupt Herr über Maass und Zahl, Ordner der Welt, Urheber und Wächter des gerechten und gleichen Maasses im Himmel und auf Erden; aus diesen Bestimmungen hervor steigert sich dann seine Bedeutung, er wird die in der Welt waltende Intelligenz, die ratio interna der Dinge, und in der menschlichen Gesellschaft der Urheber aller Gesetze und geordneten Einrichtungen. Daran anschliessend ist er endlich noch Prophet des höchsten Gottes, „Verkündiger seines Willens", „Herr der heiligen Sprache" sowie Gott der Schrift, Schreiber der Götter und Urheber aller menschlichen Wissenschaft.[2]).

Noch wollen wir einen Blick auf die Vorstellungen der Aegypter vom Zustand nach dem Tode werfen. Wenn der Mensch gestorben ist, so ruht der Leib in seinem Grabe, die Seele aber mit dem Schemen (dem körperlosen Umriss ihres Leibes) geht unter Führung des Anubis (s. oben) durch das Thor des Westens in die Unterwelt ein, und tritt hier

---

[1]) Conf. Pleyte, La relig., pag. 113. Reuvens, Lettres à M. Letronne, I. p. 39.

[2]) Vgl. R. Pietschmann, Hermes Trismegistos und Lefébure II. p. 204 sq.

vor den Todtenrichter Osiris und dessen Beisassen und Gehülfen. Anubis und Horus wiegen das Herz des Todten auf der Wage der Gerechtigkeit, Thoth zeichnet das Resultat der Wägung auf. Ward das Herz zu leicht befunden, so lauerte schon der Höllenfürst Set, „der die Seelen ergreift, die Herzen verschlingt, der sich mästet von den Bösen, der Geist des Feuersee's, der die Mengen verschlingt, der Gott oder Dämon, der die Gottlosen ins Gefängniss stösst, um ihre Seelen zu zerstören“.[1]) Ging aber der Todte aus der Prüfung gerechtfertigt hervor, so ward er zunächst eingeführt in die Gefilde der Seligen, „in die Felder der blumigen Wiese Amru, in welcher der Gott Horus die Menschen als ein guter Hirte weidet. Hier säen, pflügen, ernten sie sieben Ellen hohes Getreide, ein himmlischer Nil bewässert auch in der Unterwelt die Felder, und frische Winde säuseln den Seligen Kühlung unter dem Schatten herrlicher Sykomoren zu.“ Nachdem sie dann hier längere Zeit verweilt und innerlich ausgereift worden sind, dann steigen sie durch das Thor des Ostens in den Himmel zu den Göttern auf, und in deren Gesellschaft geniessen sie nun die weitesten Vorrechte.[2]) Eine Uebersicht derselben gibt das von E. von Bergmann übersetzte „Buch vom Durchwandeln der Ewigkeiten.“ Es heisst da: „Deine Seele lebt im Himmel bei Ra, es erneuert sich deine Person unter den Göttern, es ruht dein Leib im Hause der Tiefe bei Osiris, es ist verklärt dein Schemen unter den Lebenden des Himmels; du gehst aus am Tage, du vereinigst dich mit der strahlenden Sonnenscheibe, welche leuchtet vor dir; es ziehen ein deine Nasenlöcher den Dufthauch durch Schu; du vereinigst das Leben mit deinem Leibe, du issest von dem Brod, geniessest von dem Trank (den Alimenten, die dem Leichnam mit in das Grab gegeben waren), du öffnest deine (deines Leibes) Augen, thust auf deine Ohren, du schaust und hörst durch sie, deine Fusssohlen schreiten aus, deine Glieder alle verrichten ihre Arbeit, du schwebst in den Windstössen, du fliegst im Schatten, du machst jede Gestalt nach dem Antrieb deines Herzens, du erhebst dich zum Himmel, nicht wirst du

---

[1]) Pleyte, La relig., p. 99 sq.

[2]) Brugsch, Aegyt. Gräberwelt., S. 6 ff.

aufgehalten, du steigst hinab zur Tiefe, nicht wirst du ausgeschlossen. Dein Bestehn ist immerwährend, deine Perioden ohne Aufhören, du erneuerst dich in alle Ewigkeit."

Das Gemüth des Aegypters ist noch mit seinen tiefsten Wurzelfasern im Element des Abstracten und Mechanischen gebunden. Es geht ihm wie den Seelen im Platonischen „Phädros", die wohl einmal hinüberschauen in die freie Welt der Ideale, aber alsbald wieder zurücksinken in den Nebel der Sinnlichkeit und in die gespenstische körperlose Leere der Abstraction. Keine Göttergestalt, kein Göttermythus ist recht in's Concrete ausgearbeitet; stets geht das Gebilde wieder in die Starrheit des abstracten Schematismus zurück, und die lebendige Bewegung und Auswicklung ersetzt sich durch superstitiöse und barocke Illustration. Besonders ist auch hier der den Aegyptern vorzugsweis eigenthümliche Thierdienst characteristisch. Gewisse Thiere werden dem Aegypter Vergegenwärtigung und Incarnation der verschiedenen Götter, der Stier z. B. des Amun-Ra, die Kuh der Hathor, der Isis und andrer weiblicher Gottheiten, der Sperber des Horus, die Katze des Ra, der Scarabäus des Ptah, der Geier der Mut, auch der Isis, Schwein, Esel, Nilpferd des Set, der Reiher (Phönix) des Osiris — der Stier Apis heisst der „lebende Osiris".[1]) Der Hellene erkennt seine Götter im Element des Menschlichen, in menschlich-persönlicher Freiheit und Bewegung; der Aegypter schaut und verehrt ihre Gegenwart, ihr Wesen im Thier; in dem Typischen und Regelhaften des Instinctlebens erscheint ihm das Göttliche, nicht in der freien, in der sittlich freien und geadelten Persönlichkeit. Die letzten Schleier der Wahrheit haben sich ihm noch nicht gelöst.

---

[1]) s. Duncker, Gesch. des Alterth., Bd. I⁴. S. 53 ff.

Die Arier in Kleinasien.

Von der Religion und Cultur der meisten kleinasiatischen Völker besitzen wir nur ganz fragmentarische Nachrichten. Die Armenier waren ohne Zweifel von Westen her eingewanderte Arier, ihre Religion mag sich von der altarischen nicht weit entfernt haben. Eine ihrer Gottheiten war Anahita, die aus dem Zendavesta bekannt ist. Der Umstand aber, dass sie dieselbe durch öffentliches Preisgeben der Töchter des Landes ehrten, lässt auf semitische Einflüsse schliessen, die von Assyrien her eingedrungen sein können. Die Kappadokier scheinen Semiten gewesen zu sein. Unter ihnen war die Heimath der kriegerischen Amazonen, die jedenfalls richtig als Hierodulinnen der kriegerischen Astarte gedeutet werden. Ebenso sind die Kilikier für Semiten zu halten und ihre Culte sind die semitischen. Die Herkunft der Karier ist ungewiss. Sie waren ein kriegerisches Volk und lebten als Landsknechte oder Seeräuber. Ihre Gottheiten entsprachen ihren herrschenden Neigungen. Die Lykier waren Arier. Wir finden bei ihnen Spuren höherer Gesittung. Ihr Land war reich an Städten und Burgen mit sogenannten kyklopischen Mauern umzirkt. Auf den noch erhaltenen Trümmern finden sich zahlreiche Reliefs, welche Schlachtscenen und Scenen aus dem täglichen Leben und Verkehr, den Geschäften des Ackerbaus und der Viehzucht zeigen. Den Gräbern der Verstorbenen wurde ersichtlich grosse Sorgfalt zugewandt. Wir sahen auf den Resten derselben Todesgenien abgebildet in Gestalt von Vögeln mit Frauenköpfen und -armen; sie tragen die Seele, die als Kind dargestellt ist, zum Himmel empor. Die Idee der Neugeburt zu einem höhern Leben ist hier sinnvoll angedeutet. Lydiens erste Ansiedler waren die Mäonier, ein Volk arischen Stammes. Sie waren des Ackerbaus beflissen, mit der Baumzucht vertraut. Feste Plätze von Belang existirten nicht, nur kleine Gaumittelpuncte. Darauf brachen kriegerische Semitenstämme ein, und von diesen erhielten Land und Volk ihren bleibenden

Namen und Character. Städtisches Leben und politische Machtentwicklung trat an die Stelle der bäuerlichen Simplicität und Friedsamkeit. Der hohe Berg bei Sardes wurde mit einer festen Burgstadt gekrönt und unter deren Schutz breiteten sich rings städtische Complexe aus. Ein starkes Königthum entwickelte sich, gestützt auf treffliche Reiterei und bedeutende Kriegskunst; priesterliche Collegien standen den religiösen Angelegenheiten vor. Das Volk trieb Handel und Industrie, besonders Teppichwirkerei, Färberei, Fabrikation von kostbaren Salben waren bedeutend, eine grosse Karawanenstrasse führte von Sardes nach dem innern Asien. Auch die altarischen Culte mussten den semitischen weichen. Am meisten verehrt ward nun ein dem Melkart von Tyrus analoger Gott, Sandan. Astarte stand ihm zur Seite. Eigenthümlich war, dass der Gott, mit der Göttin sich verbindend, mit ihr den Geschlechtscharacter tauscht, und während er weibisch wird, im Weiberrock am Spinnrad hockt, wird sie männlich hart und zieht in seinem Löwenfell, mit seinem Bogen oder seiner Keule in's Feld. Fünfhundert Jahre herrschten semitische Könige in Lydien. Um 720 v. Chr. kam mit Gyges und den Mermnaden das altnationale Volksregiment wieder an die Regierung, und in mannigfachen Berührungen mit den griechischen Pflanzstädten Kleinasiens gewann allmählig hellenischer Geist die Oberhand. Wir kommen schliesslich zu dem für die Religionsgeschichte wichtigsten Volk Kleinasiens, zu den Phrygern, die arischen Stammes waren. Ebendieselben bevölkerten in frühester Zeit auch Thrakien. Theils über Thrakien, theils direct übertrugen sich ihre Glaubensanschauungen und ihre Lebensgewohnheiten auch nach Hellas. Eine frühreife Civilisation zeichnete sie aus. Färberei, Weberei, Bearbeitung von Elfenbein und edlen Metallen standen in hoher Blüthe. Vorwiegend aber waren sie Hirten und Bauern. Der Ackerbau stand in grösstem Ansehn. Auf Tödtung des Ackerstiers, Entwendung der Ackergeräthe war Todesstrafe gesetzt. Der erste König, Gordios, soll ein Bauer gewesen sein, der nur zwei Gespanne Ochsen besass. Seinem Sohn Midas trugen, als er Kind war, der Sage nach die Ameisen Getraidekörner in den Mund. Neben dem Ackerbau ward auch der Wein-

bau geübt; der phrygische Weinbau war von Alters her berühmt.[1])

Es ward nun in Phrygien gleichsam die Knospe gebildet, die in Hellas zur Blüthe sich entfaltete. Die letzten Entscheidungen fielen nach Hellas, in Phrygien aber legten sie sich vorher embryonalisch an. Daher drängt sich auch in Phrygien die weibliche Gottheit so bedeutend in den Vordergrund. Denn die weibliche Gottheit ist das Gemüth, das die Götter gebiert, in dem sich alle zur Wirkung kommenden Bildungstendenzen kreuzen und verbinden, das in sich die Gestalten entgegengesetzter Principien entwickelt, und, sofern es diese Gestalten der Potenz nach vorher in sich hat, auch als dasjenige angesehn werden kann, das die ganze Entwicklung regiert, den Conflikt herbeiführt, denselben steigert und schliesslich zur Lösung führt. Wo daher die Entscheidung, wo die letzten Resultate, auf die hin der ganze Process von vornherein gerichtet war, unmittelbar vorbereitet wurden, da musste die weibliche Gottheit an Bedeutung zunehmen und sich in den Mittelpunct stellen. Und sie musste, da sie sich in allen Phasen des Processes den in derselben herrschenden Principien gleichbildet, nun in sich alle diese Entwicklungsformen recapituliren, und sie in dem einen Ziel und Zweck des Processes, der Humanität, zusammenbinden, so gleichsam diese als Knospe vorbildend, welche nachher mit Abstossung der harten und rauhen Umhüllungsblätter sich zur köstlichen Blüthe entfaltete.

Freilich durfte auch der männliche Hauptgott nicht gänzlich fehlen. Doch steht er ganz im Dunkel, eine Gestalt ohne beträchtliches Leben und Actualität, daher mit keiner Stärke in der Erinnrung haftend und nur schwierig noch aus zerstreuten Nachrichten zu reconstruiren. Wir finden ihn in dem phrygischen Gott Sabazios. Die Etymologie seines Namens bezeichnet diesen als den Verehrten oder Verehrungswürdigen; auf Inschriften wird ihm der Titel „Allherr“ (*πάγκοιρανος*) beigelegt; auf lateinischen Inschriften und bei einem Kirchenvater wird er ausdrücklich als Jupiter

---

[1]) Vgl. B. Stark, Aus dem Land des Tantalos und Krösos, S. 10 ff. S. 46 ff. Duncker, Gesch. des Alterthums, Bd. I⁴. S. 373 ff.

gedeutet, also als höchster oder Haupt-Gott bezeichnet.[1]) Auch in Thrakien ward er verehrt und galt den Hellenen als der thrakische Dionysos.[2]) Die Form des Dionysos aber, die sie in ihm wiederfanden, war nicht die specifisch hellenische, die geistige, sondern die ältre des Dionysos Zagreus.[3]) Von diesem heisst es, dass er Einigen Freudenbringer und gütig sei, Andern aber und den Meisten grausam und wild[4]); ebendemselben wurden auf Lemnos, Chios und Tenedos Menschenopfer dargebracht[5]), und noch Themistokles opferte ihm vor der Schlacht bei Salamis vier Perser.[6]) Wir haben demnach, wie es scheint, in Sabazios eine dem Shiva verwandte Gottheit zu sehn, den Herrn der Natur, der Alles zwischen Leben und Tod bewegt, unablässig schöpferisch hervorbringt, aber mit dem Geschaffenen ebenso unablässig zur Vernichtung eilt, Freuden, aber nur flüchtige Freuden gewährt, und solche, in denen sich das Leben selbst erschöpft, und grausam, da er keine dauernde Befriedigung zulässt, und jedes Glück, das er schenkt, kaum empfunden unter den Händen zerfliessen macht. Ohne Zweifel war er auch jener Zeus, der seiner Mutter Demeter Gewalt angethan haben soll, und dann auch der Tochter, die sie gebar, der Persephone, sich in Gestalt einer Schlange zugesellte.[7]) Die Schlange war eben das Thier des Sabazios, sein Typus, seine Incarnation. Bei seinen Festen, wie sie in Griechenland in der Form von Mysterien begangen wurden, wurde den Feiernden eine Schlange durch den Busen gezogen. Die Schlange ist ein Symbol der Zeit, und der Gott ist eben Kronos — die Zeit, die zwischen Werden und Vergehn, Schaffen und Zerstören schwankt. Nebenbei tritt hier auch der obscöne Character des Gottes klar zu Tage.

Die weibliche Gottheit nun, die Kybele, auch Ma „Mutter" genannt, ist ihrer ersten Bedeutung nach eine Gottheit der

---

[1]) Maury, Hist. des relig. de la Grèce antique, tom. III. p. 101 sq. 104 sq.
[2]) Lénormant, Sabazius, p. 10.
[3]) Clem. Alex. adm. ad gent., p. 9.
[4]) Plutarch, Vita Antonini, c. 24.
[5]) Lasaulx, Sühnopfer der Griechen und Römer, S. 9 fg.
[6]) Plut. Themistocl., c. 13.
[7]) Conf. Lénormant, ibid. p. 5 sq.

Natur überhaupt[1]), alles Leben erzeugend und alles Geschehn nach ewigen Gesetzen regierend, daher auch waltende Schicksalsmacht[2]) und weiter Rächerin alles Frevels.[3]) Die Beziehung zum organischen Leben der Erde tritt ganz besonders in ihr hervor, unter ihrer segnenden Hand entwickelt es sich in unerschöpflicher Fülle. Namentlich in den auf den Abhängen der Berge ausgebreiteten Wäldern hat sie ihr Wesen, da empfindet der Mensch die Schauer ihrer Nähe, ihr gnadenvolles Herabsteigen, wo die Eichen ihre mächtigen Kronen ausbreiten, würzige Kräuter spriessen, Quellen strömen, und das Wild durch das Dickicht bricht.[4]) Wiederum ist sie auch streng und keusch, lähmt lebendige Trieb- und Zeugungskraft, verschliesst die Lebenskeime. Der Stein der Kybele, der Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. von Pessinus nach Rom gebracht wurde, diente dort, die verdächtigte Keuschheit der Vestalinnen zu prüfen, und phrygische Eunuchen versahen den Dienst bei demselben.[5]) In der That waren die Priester der Kybele Verschnittene, und nach einer Version war es Kybele selbst, durch die ihr Geliebter Attes entmannt wurde. Kybele ist aber nicht nur Naturmutter, sie ist auch die Urheberin der städtischen Civilisation. So wird sie dargestellt stehend oder auf einem Thron sitzend, den linken Arm zum Haupt erhoben, zwei Löwen zur Seite oder auf einem Wagen von zwei Löwen gezogen, auf dem Haupt die Mauerkrone, in der Hand häufig eine Geissel.[6]) Auch sind in ihrem Gefolge die Daktylen, die Meister und Lehrer der Metallurgie, und selbst die kriegerischen Amazonen sind in ihrer Begleitung (was auf eine Annäherung an die Astarte als Kriegsgöttin deutet). Zuletzt aber entwickelt sich in ihr Beziehung zur Bodencultur; von Phrygien aus, heisst es, von den heiligen Stätten der Kybele her verbreiteten sich die Culturgewächse über den Erdkreis.[7])

---

[1]) Conf. Apollon. Rhod. Argonaut., I. v. 1099 sq.
[2]) Ed. Meier, Gesch. v. Troas, S. 26 f.
[3]) Ebd. S. 27.
[4]) Conf. Apollon. Rhod. I. v. 1117 sqq.
[5]) Livius XXIX, 14.
[6]) Maury, ibid. p. 82 sq.
[7]) Lucret., de rer. nat. II. 612 sqq.

Eben durch diese Beziehung zur Bodencultur liebt sie den schönen Jüngling Attes. Attes ist selbst das Princip und Wesen der Bodencultur, er ist wie Adon die Sonne, wie sie die Frucht reift, und er ist die reife Frucht selbst als gleichsam Incarnation des Sonnenwesens.[1] Darum ist er wie Adon ebenfalls ein menschlicher Gott und seine erste unmittelbare Gestalt ist die eines Menschen. Er ist Sohn der Göttin[2], oder auch Findling derselben, und wird von ihr mit Bocksmilch d. h. Wein[3] grossgezogen. Erwachsen erklärt sie ihn zu ihrem Geliebten, macht ihn zu ihrem Diener und Wagenlenker, vertraut ihm alle ihre Angelegenheiten an, überträgt ihm den gestickten Teppich (des Himmels) und schmückt ihn mit der sternbestickten Tiara. Aber ihrem Befehl trotzend, verliebt er sich in eine schöne Nymphe, und in einer Höhle versteckt pflegt er mit ihr der Minne. Darauf sich verrathen sehend, aus Furcht und Scham, entmannt er, seine Schuld zu sühnen, sich selbst und stirbt. Aber die Göttin führt ihn wieder in's Leben zurück und zu höherem Leben hinauf. Der leidende Halbgott Attes wird nun zur göttlichen Herrlichkeit erhoben, wird „der grosse Gott Attes".[4]) Es ist hier ebenso wie in den früher betrachteten Typen der Duzi, Adon, Osiris, das Geheimniss des Menschenlebens in den Gestalten des Lebenswechsels der Natur dargestellt. Die Sonne ist die Quelle des Lebens, der Vegetation, und wie sie aus ihrer tiefsten Depression oder aus ihrer höchsten, in Selbstverzehrung übergehenden Steigerung, die jene oder diese zugleich das Sterben der ihr nachfolgenden Vegetation ist, hervor sich und die Vegetation wieder erneuert, und gleichsam aus dem Tode auferstehend auch auf der Erde alles Leben wieder entzündet, so ist auch für den Menschen der Tod nur die Pforte, durch die hindurchschreitend er sich zu neuem schöneren Leben erhebt. Aber Attes ist nicht nur

---

[1]) Vgl. Arnob. adv. gent. V, 42 mit Augustin de civ. dei, VII. 25. Hippolyt. adv. haeres, V. 9.

[2]) Conf. Plut. Caes., c. 9. Eurip. ap. Strab., X. 3. Hippolyt. ibid.

[3]) Klausen, Aeneas und die Penaten, Bd. I. S. 35. Der Wein ward bekanntlich in Schläuchen von Bocksfellen aufbewahrt.

[4]) Julian. orat. V, p. 165 sqq.

die Sonne, er ist auch selbst die Vegetation. Die Sonnenkraft geht in die Erde ein, verbindet sich mit der finstern Materie, und es entsteht die Frucht oder der Same, welcher das höchste Resultat der Vegetation und zugleich Anfang und Princip derselben ist. Aber wie dieser an sich, unmittelbar ist, ist seine innre Kraft gebunden — er muss in die Erde fallen und muss in ihr sterben, wenn seine Kraft sich entwickeln und neues reicheres und höheres Leben aus ihm hervorgehen soll. In dieses Bild nun schliesst der Mensch sein eignes Schicksal, seine eignen Lebensrechte ein; ja es ist ihm mehr als ein Bild, er fühlt sich eins mit dieser Natur, die er durch seine Arbeit veredelt, in ihrem Schicksal wird er des seinen sich bewusst, erkennt, dass er zwar wie alles Irdische der Nothwendigkeit des Sterbens unterliegt, dass diese Nothwendigkeit aber nicht allein die starre feindliche eines blinden Naturzwangs ist, sondern dass sich ihr zugleich die höhre Bedeutung einschliesst, der zufolge diese irdische Hülle als gleichsam eine Verpuppung erst zerstört werden muss, damit die reine innre Natur des Menschen, welche die des Göttlichen und Himmlischen ist, frei werden und sich mit ihrem Element vereinigen könne, dass demnach der Tod nicht Untergang, sondern nur der nothwendige Durchgang zu reinerem, reicherem Leben, zu einem Leben ist, durch das der Mensch erst in den vollen Gebrauch und Genuss seiner wahren innern Natur gesetzt wird. Aber der einzelne Mensch kann sich diesen Durchgang nicht allein aus eignen Kräften bahnen; allein ihn beschreitend würde er darin untergehn. Das Princip eben, in dem diese innre göttliche Natur des Menschen in absolutem Maasse enthalten und hypostasirt ist, muss ihm vorangehn; es muss in die irdische Geburt eingehn, muss sich mit der Materie vermischen, muss der Natur den Tribut und zugleich der Gottheit die Sühne zahlen, um nun aus dem Tod zur makellosen und leidfreien göttlichen Herrlichkeit aufzusteigen, und damit diese auch allen denen aufzuschliessen, die an ihn glauben. Dies Menschenleben ist voll Mängel, von Leiden mannigfacher Art bedrängt, durch die Reize der Sinnlichkeit verlockt, irrt leicht der Mensch von der Bahn des Rechten ab. Aber der Gott entsündigt

ihn[1]), und durch den Gott wird ihm der Tod statt eines Strafgerichts des göttlichen Zorns die Pforte, die zum ewigen Leben führt.

Das Fest der Kybele und des Attes ward in der Frühlingsnachtgleiche begangen. Es begann mit dem Suchen des Leichnams, worauf das Auffinden desselben und die Todtenklage folgte. Die Hierodulen, Gallen d. h. Begeisterte genannt, tanzten und schwärmten mit fliegendem Haar, schlugen sich die Brust mit der flachen Hand, schwangen Schwerter und Lanzen, zerfetzten sich die Arme. Dazu dröhnten die Handpauken, krachten die Klappern, heulten die Hörner, schrillten die Pfeifen, gellten die Cymbeln, und wilde Schreie durchbrachen von hier und da das Getöse. Aufgeregt und ausser sich schreiten auch Einige aus der umstehenden Menge zur Selbstentmannung. Mit dem Gotte leidend, hofften sie um so mehr mit ihm auch verklärt zu werden. Dieser schrecklichen und grausamen Trauer folgte dann die Auferstehung und der Freudenjubel.

Die Kybele, der Mittelpunkt dieses Glaubenskreises, steht noch mit den Füssen auf dem Boden der Natur, während ihr Haupt sich schon in den Himmel der Humanität erhebt. Von jenen naturalistischen Grundlagen ihres Wesens rührt das Furiose Besinnungslose ihrer Festfeier her, jene wilde Raserei, die sich bis zur Selbstzerstörung steigert. Ihre Tendenz aber geht eben auf das Humane, das Ideale, in diesem Sinne fasst sich in ihr alles Bisherige zusammen und spitzt sich in ihr zu, und so bereitete sie die folgende Stufe vor, in der jenes nun zur vollen reinen Erscheinung und Entwicklung gelangte.

---

[1]) Die Priester der Kybele und des Attes hatten Gebete und Reinigungsvorschriften, welche Vergebung der Sünden bewirken sollten. Conf. Maury, Hist. des relig., tom. III. p. 88.

Die Hellenen.

Diese Explosion, so zu sagen, durch die das Geistige (so weit es auf diesem Wege zu erreichen war) rein zu Tage kam, erfolgte in Hellas, im Volk der Hellenen.

Die älteste Religion der Bewohner von Hellas war von derjenigen, die wir im Rigveda dargestellt finden, nicht wesentlich verschieden. Zeus im Aether thronend offenbart sich wie Indra namentlich im Gewitter, dessen Donner und Blitz den siegreichen Durchbruch des reinen Aether- und Lichtelements durch den irdischen Qualm bezeichnen, womit zugleich die trockne Spannung gesprengt und die befruchtenden Quellen des himmlischen Wassers geöffnet werden. Daher seine Beinamen: Blitzschleuderer, hellblitzend, lautdonnernd, Wolkensammler, Regenspender. Apollon mit dem Beinamen Phoibos „der Strahlende, Reine" ist ein Gott des erhabenen reinen Himmelslichts, und tritt dadurch auch in nahe Beziehung zur Sonne, sofern diese die hervorragende Erscheinung und Wirkungsform jenes Lichts ist. Wie Abwehrer des Unheils ist er ferner auch Rächer aller Unbill und nähert sich damit dem Wesen des Mithra. Athene ist wie Zeus Gewittergöttin mit überwiegender Betonung der im Gewitter sich manifestirenden himmlischen Reinheit, und zugleich auch als weibliche Gottheit mit besondrer Beziehung zum Wasser, das der Blitz aus den Wolken entbindet. Hermes, als vorzugsweise im beweglichen Element der Luft waltend, ist insofern der Vermittler zwischen Himmel und Erde, Zeus und der Menschenwelt. Der Sonnengott Helios fährt in goldenem Helm und wehendem Mantel mit Rossen und Wagen durch den Himmel; auch ist er Heger und Pfleger der Viehherden. Eos entspricht ganz der Indischen Ushas.

Der Fortschritt des Prozesses aber, verbunden mit dem Einfluss der Phönizier, die im Laufe des 2. Jahrtausends in Hellas zahlreiche Colonien anlegten, bewirkte das Aufkommen neuer Religionsanschauungen, welche mit den phönizischen oder überhaupt den semitischen übereinstimmend waren. Die Phönizier besetzten zuerst Cypern und Kreta, gingen dann in das aegaeische Meer über, wo sie zunächst auf Rhodus,

dann Thera, Melos und Kythera sich niederliessen. Wir finden sie ferner in Korinth, wo die Verehrung des als Schützer der Schifffahrt verehrten Melikertes d. h. Melkart auf ihre Anwesenheit deutet — auf der Insel Salamis, von wo sie nach Attika übergingen und Marathon (dessen Name semitischen Ursprungs ist) gründeten — schliesslich in Theben. Kadmos (Qedem, der Mann des Ostens), der Theben gründete, ist kein Andrer als Melkart, und seine Gattin, die Harmonia, ist die Astarte.[1]) Von einer blossen Uebertragung und Accomodation kann natürlich nicht die Rede sein; aber die Phönizier waren es, die für den Eintritt der neuen Epoche in Hellas sozusagen Hebammendienste leisteten, und von da an finden wir die ihrem Glauben entsprechenden Religionsanschauungen durch ganz Hellas verbreitet. Wir erwähnen zunächst die Erzählung, nach der dem Regiment des Zeus zwei Götterdynastien vorhergegangen seien, und zwar nach Uranos und Gäa, den zabischen Göttern, mit deren Götterkreis die Gestalten der zu Anfang geschilderten Epoche noch unmittelbar verknüpft werden, nach ihnen also die Titanen, mit ihrem Haupte Kronos, den stets der mythologische Instinct der Griechen mit dem Baal identificirt hat; diesen, den Titanen, heisst es, hätten die Menschen vorher gedient, bevor danach Zeus mit ihnen den neuen Bund schloss. Dann seien auch die zahlreichen Ueberbleibsel dieses kronischen Gottesdienstes erwähnt, die noch bis auf spätre Zeit in Gebrauch erhalten wurden. Hier dürfen alle die Gottheiten, denen Menschenopfer gebracht wurden, für aus der Vorzeit vererbte Formen des Baal (oder der Astarte) angesehn werden. Mit der durch Baal oder Kronos bezeichneten Epoche treten die Menschenopfer auf und sind für diese durchaus characteristisch. So nun wurde in Arkadien ein Zeus Lykaios verehrt, dem Kinder geopfert wurden, in Jolkos ein Zeus Laphystios, dem jedes Erstgeborne aus einem gewissen Geschlecht (des Athamas) zum Opfer bestimmt war — in Rhodos ward dem Kronos ein Mensch geopfert, auf Kreta dem Kronos und Zeus Kinder — auf Lemnos, Chios

[1]) Vgl. Duncker, Gesch. des Alterthums, Bd. V⁵. S. 44 f. 31 ff. Lénormant, Anfänge der Cultur, Bd. II. S. 240 ff.

und Tenedos wurden dem Dionysos Omadios („dem rohes Fleisch Essenden"), in Sparta dem Ares Menschenopfer gebracht — dem Apollon (als Gluthsonne des Hochsommers gedacht) wurden in Attika am Fest der Thargelien zwei Menschen verbrannt, damit sein Zornfeuer gestillt werde und dasselbe sich nicht auf die reifende Ernte werfe — in alter Zeit wurden auch der Aphrodite von Korinth, wie Duncker nachweist, Jungfrauen und Kinder verbrannt. Dahin gehören auch die Erzählungen von menschenfressenden Ungeheuern, wie dem Minotaurus, dem Stier des Phalaris, besonders auch den Drachen, welche von Göttern (z. B. Apollon), Heroen (z. B. Herakles und Perseus) oder unter Beistand eines Gottes (z. B. des Zeus Saotes in Thespiae. Pausan IX, 26) getödtet wurden. Diese Ungeheuer sind eben die Menschenopfer fordernden Gottheiten selbst, welchen das Gemüth, sie als böse und gottwidrige Mächte erkennend, nun eine Gestalt gibt, in der nichts Göttliches mehr, sondern nur das Ungethüme und die wilde menschenfeindliche Bestialität zur Darstellung kommt. Ferner finden wir den Baal als Zeugungsgott wieder in dem phallischen Hermes, den noch die spätre Zeit verehrte, den aber Herodot ausdrücklich als pelasgisch bezeichnet, — die Aschera in der Aphrodite von Korinth, deren Dienerinnen Huren waren — die Kriegsgöttin Astarte in der bewaffneten Aphrodite (Aphrodite Areia) auf Kypros, in Lakedaimon und anderswo; die sich an Menschenopfern erfreuende ferner noch in mehreren lokalen Formen der Artemis. Die Grundzüge des Heraklesmythos zeigen deutlich den Ursprung desselben in dem Mythenkreis des Melkart von Tyrus. Tempel, die dem Letztern, welchen die Griechen den ältern Herakles nannten, geweiht waren, hat noch Pausanias in Hellas gesehn. Schliesslich würden mehrere Göttergestalten in ihren verschiedenen Eigenschaften und Geschichten völlig unverständlich sein, wenn wir nicht voraussetzen, dass die höhere Bedeutung, in der sie durchweg uns erscheinen, auf der Folie einer andern früher geltenden sich entwickelte, welche letztre dem Character der Phönizischen Götterwelt durchaus analog ist.

Indem nun also die Bevölkerung von Hellas in diese Epoche eintrat, änderte sich auch ihre Lebensweise. In der Epoche, in der wir sie zuerst fanden, waren sie einem vor-

zugsweis umherschweifenden Hirten- und Kriegerleben ergeben gewesen. Wenn auch wohl der Acker bebaut wurde, so doch nur vorübergehend für den augenblicklichen Bedarf und ohne dass es zu dauernder Niederlassung gekommen wäre. Nun dagegen begann städtisches Leben aufzublühn. Feste Burgen wurden auf Anhöhen angelegt, in ihren Mauern sammelten sich der Palast des Königs, das Rathhaus, die Wohnungen der Vornehmen und die Heiligthümer der Götter, in der Ebene breitete sich die Unterstadt, vom gemeinen Volk bewohnt, aus. Auch technische Fertigkeiten entwickelten sich; die Phönizier waren hier die ersten Lehrmeister, aber die Schüler gingen bald eigne Wege und fingen an, eigenthümlich, nach eignem Genius zu erfinden. Die Lehrmeister blieben zurück, ihre Schüler eilten ihnen voraus und gewannen rasch ihre Selbständigkeit. Sie nahmen nun auch mit eigner Initiative die Lebensweise und die Beschäftigungen auf, in denen die Phönizier ihnen zuerst in ihrem Lande vorangegangen waren. Sie legten sich auch auf die Schiffahrt und trieben Handel, und es gelang ihnen, die Phönizier nicht nur aus ihrem Lande zu werfen oder die dort Eingedrungenen in ihr eignes Volksthum zu absorbiren, sondern ihnen auch auf der See und in der Fremde gefährliche Concurrenten zu werden.

Um jedoch zur Religionsgeschichte wieder zurückzukehren, so hatte nun also das Gemüth den grauenerregenden Anblick des innern Antlitzes der Natur aufgenommen, es war ihm das innre Princip der realen Existenz erschienen, wie es unablässig hervorbringt, um unablässig das Hervorgebrachte wieder zu verschlingen, und alles Lebende nur als ein Spiel seiner übermenschlichen Majestät behandelt. Der Mensch erlag unter den Schrecken der Zeit und Vergänglichkeit, deren er so aufs Innigste gewahr geworden, und war ihm auch die Ahnung seiner innern Ewigkeit und Ueberzeitlichkeit wiedergekommen, so überwog im Gefühl doch die Tragik der Situation, und es waren vorwiegend Bilder des Leidens und Sterbens, die das Gemüth beschäftigten. Wie ganz anders, als diese Völker zuerst in stolzem Jugendmuth in die Welt hinaustobten, wie ganz anders hatten sie sich empfunden; welche heitre Zuversicht hatte

sie erfüllt, wie waren sie sich der Siegesgewalt aller lichten und guten Mächte gewiss gewesen. Da hatte der hehre Gott gewaltet, der die Finternisse rings umfasst hält und über die Nächte gebietet; da der heldenstarke Gott, der mit seinem Blitzkeil den argen Drachen niederschlägt, der sich gern bei den Menschenkindern aufhält und sie gegen Dämonen und wilde Horden schützt. Natürlich, dass dem Gemüth das Verlangen entstand, aus jenen Schrecken und Sorgen, aus jener klagenreichen Tragik sich in die heitre Selbstgewissheit des Idealismus zurückzufinden; natürlich, dass es der beglückenden Gestalten des Zeus, der Athene, des Phoibos Apollon wieder mit Sehnsucht sich erinnerte. Aber so naiv, in dieser kindlichen Identificirung des Idealen mit der sinnlichen Erscheinung konnte ihm der Idealismus sich jetzt nicht wieder erneuern. Denn es hatte nun einmal gekostet von dem Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, das innre Antlitz der Natur war ihm aufgegangen, und damit war nicht nur jene naive Einheit mit der sinnlichen Erscheinung zerrissen, sondern auch durch den Gegensatz schon musste sich die ideale Substanz zu eigenthümlichen Entwicklungen gereizt finden, und es musste sich somit, mochten auch die alten Göttergestalten wieder ihren Einzug halten, in ihnen nun doch bestimmt geistige Bedeutung auslegen. Ebensowenig aber wie die alten Götter, wie sie vor Alters gewesen waren, wiederkommen konnten, ebensowenig konnte auch die alte Lebensart, wie sie unter ihrem einstigen Regiment stattgehabt hatte, wieder erneuert werden. Ueberhaupt ein vollständiges Abbrechen von den religiösen Anschauungen und Lebensgewohnheiten, in die sie sich nun eingelebt hatten, war ja nicht möglich, widersprach allem Gesetz der natürlichen Entwicklung; sondern das Neue gestaltete sich unmittelbar aus dem Bisherigen heraus. Und wie sie nun eben in Städten Lebende, in den Betriebsamkeiten des städtischen Lebens Verkehrende geworden waren, und wie das Gemüth alle seine menschlichen Interessen hier in dem gesammelt hatte, der der Genius des städtischen Lebens und der Civilisation war, so war es nun dieser, war es Herakles, in dem die höheren Entwicklungen zuerst zur Wirkung kamen, und Herakles erscheint daher auch als derjenige, der die alten

Lichtgötter in ihrer höhern Potenz wieder zurückgeführt habe.

Je eigenthümlich humaner sich nun der Inhalt in einem von vornherein als Heiland und Menschenfreund betrachteten Gott wie Herakles ausbildet, um so menschlicher, den Menschen verwandter gestaltet sich nothwendig seine Vorstellung. So ward aus dem Sonnengott Melkart-Herakles, der von Zeus mit einer Sterblichen, mit der Alkmene gezeugte menschliche Heros Herakles. Er ist der Vermittler der neuen Lebensepoche, welche die erste des eigentlich hellenischen Zeitalters war; er ist der Anführer der neuen Zeit, und prägte derselben seinen Typus auf. Die ältesten griechischen Epen vor den homerischen waren der Feier seiner Thaten gewidmet, die homerischen selbst befinden sich auf dem Uebergang von jener ersten Epoche zu der zweiten folgenden, in der Dionysos die Stelle des Herakles einnahm. Dionysos ist in ihnen noch gleichsam erst in den Windeln, oder im Kommen begriffen, es sind nur wenige vereinzelte Fragmente, die von seinem Mythus erwähnt werden, während der Heraklesmythus in seiner ganzen Vollständigkeit noch gegenwärtig erscheint.

Die vorhin bezeichnete Bedeutung des Herakles leuchtet mit grosser Klarheit aus einer Erzählung hervor, die Macrobius (Saturn. I, 7) aus den Sammlungen des gelehrten Alterthumsforschers Varro mittheilt. Es heisst da: *Pelasgi cum sedibus suis pulsi diversas terras petiissent, confluxerunt plerique Dodonam, et incerti, quibus haererent locis, ejusmodi receperunt responsum:*

καὶ κεφαλὰς Ἅδῃ καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα.

. . . *Cumque diu humanis capitibus Ditem et virorum victimas Saturnum placare se crederent propter oraculum, Herculem ferunt postea cum Gergonis pecore per Italiam revertentem suasisse illorum posteris, ut faustis sacrificiis infausta mutarent.* Also als die Pelasger, d. h. die Hellenen, bevor sie durch Anbetung des Zeus mit Athene und Apollon unter diesem ihrem Namen ihre Stellung in der Geschichte einnahmen — damit umgingen, ihr umherschweifendes Leben mit festen Niederlassungen zu vertauschen, befrugen sie das Orakel von

Dodona. Dieses war im Besitz eines Zeus, der als pelasgisch bezeichnet wird, der also nicht der hellenische Zeus d. h. der hellenische Hauptgott war; vielmehr geht aus unsrer Stelle hervor, dass er eben kein Andrer als Kronos d. h. Baal gewesen ist. Denn nach dem dort angeführten Orakel war befohlen worden, „dem Vater“ Menschen zu opfern, „der Vater“ aber ist der Zeus, der das Orakel inne hat, und ebenderselbe wird im Folgenden als Kronos bezeichnet, wie er auch durch die Art der ihm pflichtigen Opfer als solcher bezeichnet wird. Neben diesem Zeus thronte in Dodona weiter die Dione, welche die Mutter der hellenischen Aphrodite d. h. ihre älteste Urform, also die Astarte oder Aschera war. Als nun die Pelasger wie gesagt damit umgingen, feste Niederlassungen zu gründen, da war es ganz natürlich, wenn ihnen der Götterspruch befahl, den Zorn des Gottes, der ursprünglich sein Wesen in der freien, wilden Natur hat, und zwar durch Menschenopfer zu sühnen. Unter diesen Auspicien also begannen sie städtisches Leben, und setzten diesen Gottesdienst und seine Bräuche innerhalb desselben fort. Nach einigen Generationen aber kam Herakles zu ihnen und überredete sie, diese rohen, grausamen und von einem höhern religiösen Standpunct aus unheiligen Bräuche mit edleren, weihevolleren zu vertauschen, mit andern Worten den Dienst des Kronos und der Titanen zu verlassen, und sich dem Dienst des Zeus und der Olympier zu ergeben. Dabei wollte er nun keineswegs sie der städtischen Civilisation, in die sie sich eingelebt hatten, abwendig machen, vielmehr die Tendenzen derselben lagen ja seinem eignen Wesen zu Grunde. Aber er heiligt sie, gibt den Menschen in ihr Freiheit und innre Lebenssicherheit, indem er einerseits das Gewissen der Menschen völlig von dem Baal der alten Zeit loslöst, andrerseits in ihrem Wesen und Treiben sittliche Motive entwickelt und zur Geltung bringt, jene höhern Motive, die in dem Wesen seines Vaters Zeus begründet und gesammelt sind. Insofern sagt auch Hesiod im „Schild des Herakles“, Herakles sei geboren, um den betriebsamen Menschen ein Fluchabwehrer zu werden. Unter „betriebsam“ (*ἀλφηστης*) aber wird eben das Treiben, Mühen und Jagen der Fabrikation und des Erwerbs verstanden. Herakles ist wie sein Vorfahre

Herakles-Melkart der Genius der städtischen Civilisation, aber er ist Sohn und Beauftragter des Zeus, der ersten Verkörperung der sittlichen Idee, er ist nicht wie jener Andre der eingeborne Sohn des Kronos-Baal. Das Reale ist in ihm zuerst als ungültig gesetzt, als blosses Material des Idealen bestimmt. Durch ihn eröffnet sich die sittliche Idee dem Menschen, offenbart sich als höchste Wahrheit, höchstes Gesetz, bindet das Bewusstsein an sich, zugleich es freimachend von dem alten Gott der Natur, von dem realistischen Princip. Er ist Genius der städtischen Civilisation, aber durch ihn entwickeln sich in derselben die substantiell humanen, die sittlichen Bestimmungen, und indem diese sich dem Bewusstsein erschliessen, und das Streben der Menschen einnehmen und regieren, verschwindet die bange sklavische Scheu, durch die menschliches Emancipationsbestreben als eine Schuld, die Sühne heischt, empfunden wird, dieses hat nun seine wahre Wurzel und seine wahren Zwecke gefunden, es fühlt sich nun nicht nur berechtigt, sondern auch als handelnd in höherer göttlicher Mission und Berufung. Da ist es nun nicht Trachten nach Gewinn und Genuss, das den Menschen treibt, sondern höhre Zwecke verbinden sich mit seinem Thun, die Erde menschlich und menschlich wohnbar zu gestalten, den allgemeinen Wohlstand zu erhöhn, das Wilde zu bändigen oder zu zähmen, das Schädliche auszurotten, Gewalt und Unrecht niederzuschlagen, Ordnung und Gesittung herzustellen.

Herakles nun, Sohn des Rechtskündigers und Göttervaters Zeus, gezeugt mit einer edlen Sterblichen, auf dass er den Menschen werde ein Abwehrer des Fluchs (*ἀρῆς ἀλκτήρ*) und alles Unheils (*ἀλεξίκακος*), ein Heiland (*σωτήρ*) — den Anordnungen des Vaters und den Weisungen andrer Götter, die wie Athene und Apollon ihm hülfreich und freundschaftlich zur Seite stehn, treu und gehorsam — kämpft gegen die Mächte der wilden Natur und deren Diener, besiegt und bändigt sie; vielfache Mühsal ausdauernden Herzens ertragend, in vielfaches Leid durch der Feinde Hass gerathen, ja in Schuld unschuldig verstrickt und zuletzt doch jenem Hass erliegend, verzehrt durch das fressende Gift desselben, übergibt er muthig, um mit Theokrit zu reden, sein Sterbliches dem Trachinischen Scheiterhaufen, und während

seine natürliche Psyche, diese roh gigantische Kraft, die Schwäche seines Fleisches in den Hades hinabsinkt, und dort im XI. Gesang der Odyssee als schreckenerregender Schemen umherflattert, erhebt er selbst, erhebt sein wahres, sein göttliches Selbst, von allem Irrthum, aller Schuld und irdischen Verworrenheit befreit, sich zum Himmel, um dort in Gesellschaft der Götter, selbst ein Gott, in ewiger Jugend zu blühen.

Auf Einzelnes einzugehn, macht dem Mythus zufolge Herakles das Unwegsame wegsam, bändigt das Wilde, rottet das Verderbliche aus, schafft den faulen Schwall hinweg und das alles und mehr *οὐδένα λαβὼν μισϑον* (Diocl. IV, 14), „ohne einen Lohn zu nehmen“, nur für die Menschheit und die idealen Zwecke selbstlos bestrebt. Er bereitet auch dem Seefahrer die Pfade, zeigt die Fahrstrassen und merkt die Riffe an; und während dem Osirischen Aegypten das Meer ein verfluchtes typhonisches Element, die Schiffahrt ein unheiliges Gewerbe ist, reinigt und weiht er dieselbe, indem er sie in den Kreis humaner Kulturarbeit eingliedert. Hier erkennen wir sogleich den Vorzug des Hellenismus. Er opponirt nicht nur, sondern er überwindet das Widerstreben und assimilirt das Widerstrebende. Er schliesst schlechterdings Alles dem Idealen, dem sittlich Schönen auf, sei es was der natürlichen, sei es was der menschlichen Kunst-Welt angehört, erfüllt und durchdringt es mit idealen Triebfedern und Zwecken, und schafft so rings um sich eine höhre ideale Welt, die voll Grösse und Freiheit ist. So ist es ja auch Herakles, der den Titanen Prometheus, der gegen die Götter in Empörung stehend ihrem Strafgericht verfallen war, befreite und ihm in sich eine Schuldlösung zu Wege brachte, so dass derselbe nun in die Gemeinschaft der Götter wieder einkehren konnte — nicht eine Lösung des blos äussern Rechts, die lediglich Befreiung von Bann und Strafe einschliesst, sondern eine wahre innre Lösung, indem er ihn sich, dem wesentlich für allgemeingültige humane Zwecke Arbeitenden, innerlich verbindet, und in sich diese Zwecke ihm, ihn diesen Zwecken aufschliesst. Denn um seinetwillen entsagt Prometheus dem rebellischen Trotz, um seinetwillen gestattet Zeus die Befreiung des Prometheus. Denn der Empörer Prometheus ist

eben das Princip der Technik und der menschlichen auf verständige Benutzung, Leitung und Fügung der natürlichen Umstände gegründeten Arbeit, sofern diese den Menschen zum Herrn. der Natur macht und ihn auf sich selber stellt, nun aber auch sein Selbstinteresse und seine Eigenmacht zur Wurzel seines Denkens und Handelns macht, und ihn somit in offnen Widerspruch bringt gegen die sittlichen Mächte des Gemüths. Denn der Zwiespalt, in den der Mensch, den Weg der Civilisation betretend, dadurch mit den Mächten der rohen Natur, denen er von Alters, von seinen Anfängen her verbunden und verhaftet war, geräth, über diesen setzt er sich wohl zuletzt hinweg, oder er denkt doch die nachtheiligen Folgen, die er davon befürchtet, leicht von sich abzuwenden, indem er die zürnenden Gottheiten durch blutige Opfer, durch Menschenopfer zu versöhnen, ihren Zornhunger auf diese Weise von sich abzuleiten bemüht ist. Aber nun thut sich ihm im Fortschritt des Gewissens ein neuer Gegensatz auf, ein neues Gericht eröffnet sich, das Gericht der sittlichen Mächte des Gemüths über die selbstsüchtigen Beweggründe und materiellen Zwecke seines Treibens. Und in diesem Gesichtspuncte wird es klar, dass das Wesen und Princip dieser einseitig materiellen Civilisation eigentlich dasselbe mit dem Wesen der materiellen Natur, aber in die Form des Menschlichen, des Geistes übertragen, dass also Prometheus seinem Wesen nach eigentlich (der in die Form des Menschlichen übertragene) Kronos-Baal ist.[1]. Nun in diesem Conflikt, da ist Herakles der rechte Mittler. Denn während die Götter eben die ewigen Normen und Ideale vorstellen, Prometheus aber die blosse menschliche Erfindung und Arbeit, ist Herakles derjenige, welcher, von der menschlichen Arbeit und Kunst ausgehend, in diese eben jene höhern sittlichen Zwecke und Normen hineinbildet. Und wie so dem Gotte, so ist er auch den Menschen ein *ἀρῆς ἀλκτήρ*, ein Fluchabwehrer, er befreit sie von dem Fluch, der auf ihnen von ihrer industriellen Betriebsamkeit, ihrem Fortschrittsstreben ruht, indem er diese Betriebsamkeit des Grundes, in dem sie ursprünglich wurzelt, der Selbstsucht enthebt

---

[1]) Vgl. m. Schrift „Prometheus, Dionysos, Sokrates, Christos", S. 61 fg.

und sie auf den Boden idealer Motive verpflanzt — sie principiell in den Dienst und Gehorsam der Götter, der ethischen Mächte des Gemüths, einführt. In ihm fühlt sich der Mensch in dem Kampf mit der widerstrebenden Natur, in den Sorgen und Mühen seines täglichen Lebens innerlich befreit und erhoben, weil er nicht mehr in gemeinem Antrieb der Selbstsucht, nicht mehr ausschliesslich für die engen Interessen der einzelnen sinnlichen Existenz, sondern aus ethischen Motiven für ethische Zwecke und als ein Gesandter und Gesegneter der ewigen Götter wirkt.

Wie dann Herakles die Natur dem Dienst der Humanität unterwirft, so gehört ebenso wesentlich zu seiner Aufgabe, das Unmenschliche, Widermenschliche zu vernichten oder seiner Kraft und seines Einflusses zu berauben. So kämpft er siegreich mit dem Hades, mit Ares, sowie mit Söhnen des Ares und des Poseidon, gewaltthätigen und menschenfeindlichen Gesellen (ὑβρισταὶ καὶ ἄξενοι). Er tödtet oder bändigt Thiere, die dem Baal angehören oder ihn vertreten, den Nemeischen Löwen, den Drachen Hydra, den Erymanthischen Eber, den Kretischen Stier, er vertreibt die von Ares aufgezogenen Stymphalischen Vögel, fängt und bindet die Kerynthische Hirschkuh, die der Artemis d. h. der Astarte heilig war, ebenso die feuerschnaubenden Rosse des Aressohns Diomedes, die mit Menschenfleisch gefüttert wurden; tödtet den Aegyptischen König Busiris, den Poseidonsohn, der im Sinne des per antiphrasin gastfreundlich genannten Baal die landenden Fremdlinge zum Opfer schlachten liess; endlich bindet er noch den Kerberos, den Wächter des Todtenreichs, der den Todten die Rückkehr wehrt, und führt ihn mitten aus dem Grauen der Unterwelt in das Leben des lichten Tages heraus, so beweisend, dass über die Zuversicht eines sittlich erfüllten Gewissens der Tod mit seinen Schrecken keine Gewalt hat. Wenn es nun ein allgemein anerkannter Grundsatz bei den Hellenen war, dass nur aus den Anstrengungen die Tugenden gewonnen werden konnten, so findet derselbe seine eigenste Anwendung und sein typisches Exempel in Herakles, ja er scheint aus dem Heraklesmythus erst abstrahirt zu sein, sowie immer Unmittelbares dem Mittelbaren, Bild dem Begriff vorhergeht. Denn in Herakles wird

es lebhaft dargestellt, wie alle Grösse und Dauerkraft der Tugend nur mit Anstrengung aller Kräfte, in ausdauerndem Sinn und treuem Gehorsam gegen die Götter errungen werden kann — wie die Tugend Kampf und Mühsal und somit auch durch diese nur der Preis der Tugend, die ewige Herrlichkeit, erreichbar ist; sowie Herakles in Sophokles' Philoktet sagt:

Καὶ πρῶτα μέν σοι τὰς ἐμὰς δείξω τύχας,
ὅσους πονήσας καὶ διεξελθὼν πόνους
ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον, ὡς παρέσθ' ὁρᾶν.

Während nun aus den Homerischen Gedichten das letzte Abendroth dieser Herakleischen Epoche uns entgegenscheint, bricht in den Hesiodeischen das Morgenroth der folgenden an. Dieselbe wird von Dionysos angeführt, dem Demeter zur Seite steht — Dionysos, zunächst Gott der Baumcultur, deren höchste Leistung der Weinbau ist, Demeter Göttin des Ackerbau's. Nun machte die ritterliche Lust zu kämpfen einem friedlichen Tageswerk, das mühselige Ringen und Streifen der Zuversicht und Befriedigung des Besitzes Platz. Die Natur war nicht mehr widerstrebender Stoff, sondern Schauplatz und Entwicklungsfeld der Humanität. Sie sollte nicht bezwungen, sondern gepflegt werden. Von dem agrum colere stammt die Cultur. Alle höheren Kräfte beginnen auszublühn und Sprossen zu treiben. Vor Allem enthüllt sich die Idee des Rechts in ihrer Vollbedeutung und wird, indem sie die titanischen Triebe durch ihren innern Zwang wie durch einen Zauber der Ueberredung bindet, die Entwicklungsgrundlage aller idealen Anschauungen. Demeter, die den Ackerbau lehrt, ist auch Thesmophoros, Offenbarerin des Rechts als auf innrer sittlicher Autorität gegründeten. Dieses Recht ist nicht die Summe der Rechte, die die Einzelnen an einander haben, sondern das allgemeine über allen waltende, Alle bindende, damit aber auch die Einzelnen mit einander verbindend in dem Gefühl der Gemeinsamkeit, das es in ihnen erzeugt. Der Ackerbauer liebt den Frieden, doch weiss er einen Angriff abzuwehren. Der Humanismus an sich ist friedlicher Natur; die sich seiner Güter erfreuen, wissen jedoch gegen die, die sie ihnen nehmen wollen, sich mit Heroismus zu vertheidigen. So waren in Hellas Angriffs- und Eroberungskriege verhasst, mehr noch die innern

Kriege der Parteien; der Friede, die Frucht der rechtlichen Ordnung, über Alles geschätzt, nur Vertheidigungskriege gebilligt, und zum Schutz von Heerd und Altar hoch gepriesen. Da entwickelte sich ungeahnte Kraft und das kleine Häuflein der Hellenen überwand die zahllosen Schaaren des Perserheers. Nicht dass nicht Streit, Hader und Eroberung stattgehabt hätte, aber wenn sie ihrem Gewissen, wenn sie ihrem unmittelbaren Gefühl folgten, so redete es diese Sprache, wie die Dichter, die Dolmetscher des Volksgewissens, bezeugen. Nun ferner wich die abenteuernde Streitlust, das fahrende Ritterthum friedlichen Bestrebungen, das Schwert der Pflugschar. Die heroischen Kraftanstrengungen und Kampfthaten wurden zum freien Spiel, ganz in das Ideale erhoben; Herakles, Perseus, Theseus, Achilles fanden ihre Nachfolger in den Wettstreitern der Olympischen, Nemeischen, Isthmischen Spiele; die Kraft fand nun an sich selber Gefallen, sich im Schönen auszubilden und zu zeigen.

Die Götter der hellenischen Urreligion waren zwar zurückgekehrt, aber ihre innre Bestimmung steigerte sich, der sittliche und ideale Character legte sich frei und eigenthümlich in ihnen aus, in ihm fanden sie ihr Wesen, ihr Selbst, der sinnliche Character ward zum blossen Vehikel, die reale Naturbeziehung zum blossen Substrat. In gleichem Sinn bildeten sich einige Gestalten der Kronischen Epoche aus und gliederten sich der neuen Götterwelt ein. Allein diese alle waren doch soweit zumeist nur auf besonderheitliche Weise bestimmt, nur eine einzelne besondre Entwicklungsform des Princips stellte sich in ihnen vor, und in dieser waren sie individuell geschlossen ausgearbeitet. Mehr noch bezogen alle sich zunächst nur auf die gegenwärtige Lebensentwicklung, auf die ideale Begründung und Entwicklung der gegenwärtigen, der unmittelbar realen, diesseitigen Verhältnisse. Die einfache Wesenheit des Princips und ihre innre wesentliche Wirkung war in ihnen eingeschlossen, aber sie kam unmittelbar nicht in ihnen zur Erscheinung und Wirkung. Daher forderte dieser Glaubens- und Götterkreis zu seiner Ergänzung einen andern, in dem die innre wesentliche Wirkung zum Vollzuge kam, das Diesseitige mit dem Jenseitigen zu verbinden, die sittliche Natur ihrer innern

Selbständigkeit und Weltüberlegenheit zu versichern und den Weg aus der Zeit in die Ewigkeit, aus dem Tod in die Unsterblichkeit aufzuschliessen. Und theils nun um jenen ersten Glaubenskreis nicht in seinen Wirkungen durch Vermischung zu stören, da auf ihm ja Staat, Sitte und Bildung beruhten, um beide auseinanderzuhalten — theils weil es das unverhüllte Antlitz der Wahrheit zu schauen einer Vorbereitung zu bedürfen schien, persönliche sittliche Reinheit hier vor Allem unerlässlich war — theils weil hier in der That das Heimliche, das Verborgene mitgetheilt werden sollte, darum war dieser Gottesdienst ein geheimer. In Eleusis bei Athen hatte dieser Gottesdienst der sog. Mysterien seine Centralstätte; doch waren ähnliche Anstalten nach dem Vorbild von Eleusis durch ganz Hellas verbreitet.

Betrachten wir nun zunächst die Hauptgestalten der öffentlichen Religion, und zwar vor Allem Zeus. Die entscheidende Bedeutung dieses Gottes wird aufs beste illustrirt durch die Worte des Chors in Aeschylos' Agamemnon:

οὐδ' ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας
παμμάχῳ θράσει βρύων
οὐδὲν ἂν λέξαι πρὶν ὤν·
ὃς δ' ἔπειτ' ἔφυ, τριακτῆρος οἴχεται τυχών·
Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν.

Das heisst: Auch der vordem gross war, allbewährten Trotzes voll — d. i. Uranos — gilt nichts mehr, und der nach ihm erwuchs — d. i. Kronos — schwand vor dem Sieger dahin; wer aber mit Verstand Zeus des Sieges berühmt, wird sich immer den ganzen Vollgehalt der Besonnenheit bereiten — der, in dessen Bewusstsein Zeus als Sieger erscheint, das in Zeus verkörperte Princip als das siegende aufgeht, der wird sich in geistiger Freiheit und Klarheit über den trüben Schwall, den wilden Drang der Leidenschaft erheben. Denn Zeus ist nach dem folgenden *ὁ φρονεῖν βροτούς ὁδώσας*, der die Sterblichen zu geistiger Besinnung und Erkenntniss führt, und in ihnen die unsichtbaren, nemlich sittlichen Schranken ihres Denkens und Handelns zur Geltung bringt. Und zwar führt er sie dahin im Besondern auch mittelst Leiden und der peinvollen Minirarbeit bereuender Erinnerung, jener äussern

und dieser innern Folge ihrer Fehlhandlungen, so dass ihnen auch wider Willen Besinnung kommen muss. Und weit vor allem sinnlichen Glück ist nach Sophokles (Antig. v. 1348 ff.) diese geistige Selbstbesinnung und Besonnenheit zu schätzen, die um den ungestümen Willen jene unsichtbaren sittlichen Schranken zieht und ihn in denselben zurückhält; man soll eben nicht gegen die Götter freveln; man soll sich den sittlichen Mächten, welche sie vorstellen, stets in Ehrfurcht beugen, sie sich stets in lebendigem Bewusstsein gegenwärtig und wirksam halten; mancher Vermessene, dessen grosse Worte und Anschläge sich durch grössere Unglücksschläge rächten, hat noch im Alter Besonnenheit lernen müssen. Zeus ist nemlich die Fülle und Wirksamkeit des Rechts. Dies ist nicht das Recht, das Einer an den Andern und gegen ihn hat, sondern es ist das Recht, das absolute Recht, das alle gegen einander in Pflicht nimmt, und nicht durch Zwang und Satzung, sondern durch Nothwendigkeit des Gewissens und sittliche Evidenz wirkt, insofern nicht knechtend, sondern befreiend. Daher die Beinamen des Zeus *ἐλευθέριος*, Befreier, *σωτήρ*, Heiland. Bei diesem Recht sind nun Macht und Gewalt, beständig wohnen nach der Theogonie (v. 386 ff.) *Κράτος* und *Βία* bei Zeus. Zeus, der Rechtsherr, sieht Alles und merkt Alles, er regiert Alles; wer sündigt, den straft er, und sein Zorn bleibt denen, welche die Bitten der Hülfe Flehenden verachten.[1])

Zeus, sagt der antikfromme Pausanias I, 40, *νέμει πάντα εἰς τὸ δέον*, ordnet Alles auf das Seinsollende. In ihm stellt sich die Idee des Sittlichen in ihrem schlechthin normativen und zweckbestimmenden Wesen dar. Indem aber der Mensch ihrer Anforderung sich stetig assimilirt, gelangt er zuletzt zum selbständigen, sittlich-maassvollen Denken — zu eigner geistiger Besonnenheit, *φρόνησις*. Und darauf nun hat der Gott mit allen seinen Anstalten es eben abgesehn; das ist die Aufgabe des Rechts, das er, der Gott, in sich aufschliesst und wirksam macht, nicht blos das äussre Verhalten innerhalb der menschlichen Gesellschaft in Ordnung und Zucht zu halten, sondern

---

[1]) Odyss. XIII, 214. Hesiod. opp. et dies 267. Sophocl. Electr. 173 sqq. Aeschyl. Suppl. 379 sqq. Agamemn. 1563 sq.

zu erziehen zur φρόνησις; zu der entsprechenden Gesinnung und Selbstbestimmung des Gemüths, durch welche die Menschen nun in eigner Bewegung, aus eigner Einsicht und Initiative ordentlich und züchtig mit einander leben. Ja selbst in seiner Weltregierung lenkt Zeus die einzelnen Umstände mit erziehender Weisheit zu demselben Ziel, die innern sittlichen Schranken als das Heilbringende und allein Gültige spontan erkennen zu machen. Das sogenannte Naturrecht, welches sich an die zufällige Existenz des Einzelnen knüpft, entzweit die Menschen; das wahre, das sittliche Recht aber, auf sich selbst stehend, unbedingt, für alle gleich bedingend, alle gegen einander in Pflicht nehmend und einander verbindlich machend, führt sie zusammen, gemeinsamt und befreundet sie, wirkt wahrhaft corporativ. Daher die Beinamen des Zeus φίλιος καὶ ἑταιραῖος, „freundschaftlich und kameradschaftlich“, welche der Redner Dio Chrysostomos in seiner ersten Rede mit den Worten erklärt: ὅτι πάντας ἀνθρώπους ξυνάγει καὶ βούλεται εἶναι ἀλλήλοις φίλους, ἐχθρὸν δὲ καὶ πολέμιον οὐδένα (d. h. weil er alle Menschen in Gemeinschaft bringt, und will, dass sie einander Freunde sein sollen, Niemand aber Gegner und Feind). Die Frucht ist dann eine lebendige Ordnung und friedsame Gemeinschaft, gegründet auf Ordnungsgeist und Bürgersinn. Allerdings ist ferner der frevelnden That wie dem frevelnden Wort, wenn der Mensch mit Verachtung der sittlichen Schranken lediglich seiner ungezügelten Begier und den schrankenlosen Ansprüchen seiner sinnlichen Egoität folgt, die Rache der Dike bereit. Aber eben weil das Recht keine todte, starre Satzung ist, sondern Leben und lebendige Macht, so schliesst sich auch Sühne und sittliche Reinigung für diejenigen ein, welche für ihre Vergehungen dieselbe suchen. Daher der Beiname καθάρσιος, „sühnend, reinigend“. „Zeus“, sagt Preller, „ist Rächer der Blutschuld und jeder andern Schuld, aber auch der Sühner und Abwender aller bösen Schuld und alles bösen Schadens, und eine heilende Zuflucht jedes bussfertigen Sünders.“ Seine Gerechtigkeit, eben weil sie keine äusserliche, daher starre ausschliessende ist, schliesst Gnade und Erbarmen in sich. Daher ist Zeus auch μειλίχιος, „sanftmüthig, milde“, und nach der Ilias (IX, 502 ff.) sind die λιται, die

Bitten, die der Ἄτη, dem „Verderben", nachhinken, die Töchter des Zeus. Andre Beinamen, in denen sich sein Wesen in den Beziehungen auf die verschiedenen einzelnen Verhältnisse des politischen und socialen Wesens besondert, sind die folgenden: *πολιεύς*, Burg- und Stadtschirmherr; *βουλαῖος καὶ ἀγοραῖος*, der dem Rath und der Volksversammlung Autorität und Inspiration mittheilt; *φράτριος*, *γενέθλιος*, der den Zusammenhang der Phratrien und Geschlechter rechtlich begründet; *ὅρκιος*, der über den Eid wacht, und *ὅριος*, über das Eigenthum und seine Grenzen, *ἑρκεῖος*, über Haus und Hof als ein im Recht gegründetes und entwickeltes Ganze; *ἑστιος* oder *ἑστιοῦχος*, Hort der Familie und des häuslichen Familien-Lebens, der dieses sittlich weiht und heiligt; *ζύγιος* und *γαμήλιος*, Hort der Ehe, als einer religiös-sittlich gebundenen und geschützten Gemeinschaft; *πλούσιος* und *κτήσιος*, Spender des Familienwohlstandes, endlich *ξένιος* und *ἱκέσιος*, der entgegenkommende Freundlichkeit und Erbarmen gegen Fremdlinge und Schutzflehende, Hülfsbedürftige und Nothleidende zur heiligen Pflicht macht, unter dessen Schutz diese stehn, dem sie heilig und geweiht sind, so dass wer sie beleidigt, gegen den Gott selber frevelt. Insofern wird die Todesschuld des Antinoos im 17. Gesang der Odyssee besonders daraus abgeleitet, weil er den in Gestalt eines alten hülfsbedürftigen Bettlers nahenden Odysseus in roher Weise verscheucht und misshandelt hatte. Die Hülflosen, die sich ihren Nächsten bittend nahen, haben ein Recht auf Hülfeleistung, wie es Aeschyl. Suppl. 379 ff. heisst. Man sieht, wie die in Zeus dargestellte Idee der Gerechtigkeit auch die Barmherzigkeit, die Nächstenliebe wesentlich einschliesst. Ja, helfende Güte ist die innerste Grundbestimmung des Zeus, wie der andern Götter, die um ihn sind. „Zeus", sagt Simonides (Stob. Eclog. phys. I, 3, 6), „hat allein für alles Heilmittel", und ein Anonymus (ebd. § 20): „die Zuflucht der sterblichen Menschen sind die Götter". Daher sagten auch die Alten, dass der Gütige und Wohlthätige eben dadurch sich am meisten der Aehnlichkeit mit den Göttern annähere.[1])

In Here, der Gattin des Zeus, finden sich zwar manche

[1]) Isocrates fragm. (ed. Benseler III, p. 277). Cicero pro Ligar. § 37.

Züge der Astarte wieder, wie wenn sie Drachen sendet, verderbliche Ungeheuer säugt oder gebiert, sich dem Gemahl versagt, und ohne Umarmung den dem Prometheus eigenthümlich verwandten Gott Hephästos, den Erzkünstler, durch dessen Kunst die Menschen nicht mehr in Höhlen, wie die Thiere, sondern sicher in Häusern wohnen (Homeri hymn. XIX.) — zur Welt bringt, ebenso in ihrer stets regen Eifersucht, in ihrer Feindschaft gegen die Heroen, welche Zeus mit Sterblichen zeugte, damit sie den Menschen Heilbringer und Anführer zum Culturleben seien — auch wenn sie, wie in Korinth, unter dem Beinamen *ἀκραία* als Burggöttin verehrt wurde (Pausanias II, 4, 7). Dagegen in ihrer specifisch hellenischen Bedeutung ist Here der Genius der Weiblichkeit in deren sittlich geordneten Lebensepochen. Sie stellt diese selbst an sich dar. Sie ist Mädchen (*Ἥρα παῖς*), Jungfrau (*παρθενία*), Braut (*νυμφευομένη*), Gattin und Mutter, ist Ehestifterin (*τελεία*), steht den Hochzeitsfesten vor (*γαμήλια*) und hilft den Gebärenden (*εἰλυθεία*). Ihre Ehe mit Zeus (*ἱερός γάμος*) ist das göttliche Urbild und Ideal der Ehe. Sie wacht über Treue und Zucht in der Ehe, und ihr Wesen ist es, auch als Weib, als Gattin Reinheit zu bewahren und die edle und keusche Majestät der Matrone vorzustellen.[1]) „Ihre Schönheit“, sagt Preller, „ist eine keusche, strenge und würdige, und wie sie selbst in ihrer ersten jungfräulichen Blüthe dem Zeus vermählt wurde und von keiner andern Liebe weiss, als von der seinen, so dass es das Aeusserste des Wahnsinns ist, der Here zu begehren, so forderte sie gleiche Treue und gleiche Keuschheit von ihren Vermählten.“

In jeder ursprünglichen Leidenschaft, jedem vollen Ergriffensein des Gemüths sahen die Hellenen einen göttlichen Zustand und den Hauch der Gottheit. Der Zustand verständiger Nüchternheit, in dem der Mensch ganz bei sich, d. h. in den Schranken seiner einzelnen Subjectivität ist, schien ihnen keines Lobes werth; der Enthusiasmus dagegen, in dem der Mensch der kahlen Regeln des äussern Augenscheins ledig und dem engen, sinnlichen Interesse entrückt, von einer grossen Idee, einem selbstlosen Allgemeininteresse

---

[1]) Maury, Hist. des relig., tom. I. p. 411 sqq.

eingenommen, ja überwältigt ist, mit dem Auge des Sehers schaut, aus lebendigen Bewegungsquellen handelt, oder wenn überhaupt nur ein geistig Bedeutendes ihn ergreift und alle seine Gefühle, Gedanken und thätigen Kräfte in einem unaufhaltsamen Strome mit sich fortreisst, dieser Zustand des Enthusiasmus, der Manie, schien den Menschen zu adeln und ihn erst auf die Höhe seiner Bestimmung zu erheben. Von diesem Gesichtspunct aus gewann auch die durch den göttlichen Zauber der Schönheit entzündete Leidenschaft der geschlechtlichen Liebe höhere Bedeutung. So sagt Plato, dass die Liebe als Leidenschaft, als Manie weit vorzüglicher sei, als die nüchterne Freundschaft. Aphrodite, die Göttin des weiblichen Liebreizes, ist zugleich die Göttin der Liebe. Sie ist die warme, pulsirende, empfindungsvolle Schönheit, der das schmachtende Verlangen gesellt ist. Alle Künste der unschuldigen weiblichen Koketterie sind von ihr, in ihr ursprünglich vereinigt: das mädchenhafte Geplauder, das holde Lächeln, das reizende Versteckspiel, zärtliches Kosen und anschmiegende Hingebung, das süsse Locken, das den Verstand auch den noch so sorgfältig Gefassten raubt.[1]) In diesem Sinne ward die Liebesgöttin der Kronischen Epoche die Aphrodite-Aschera, hellenisch umgebildet. Dagegen ist Artemis eine besondre Umbildungsform der keuschen Astarte, und in ihr ist die jungfräulich herbe Schönheit dargestellt, die nicht aus banger Scham und doch heimlich begehrend, oder mit naiver List den Reiz zu steigern, sondern in jungfräulicher Abneigung und Selbstgenügsamkeit sich zurückhält. Dem Männlichen sich annähernd, liebt sie durch das Spiel der Jagd den Ernst des Männerkrieges nachzuahmen. Aber nicht minder liebt sie auch Scherz, Tanz und Gesang; sie ist beständig von Nymphen der Berge und Flüsse umgeben, mit denen sie in schattigen Hainen und auf blumigen Wiesen tanzt und spielt, Blumen sammelt und in den kühlen Bächen badet. Auch den kreisenden Müttern ist sie hülfreich, da Mütterlichkeit eine heilige und ehrbare Sache, ja gleichsam die zu sich selbst, zu höhern Zwecken zurückgekehrte Jungfräulichkeit ist. Denn Mutterschaft bekleidet das

---

[1]) Theog. 201 sqq. Ilias XIV, 214 sqq.

Weib mit einer höhern Würde, die in sich selbst ruhend und sich genügend keine Leidenschaft zulässt, noch sie erregt; Mutterschaft umgibt das Weib mit einer Schranke der Heiligkeit und Würde, die es der Begierde unzugänglich macht. Und auch als Göttin der Jagd, des Thiermordes, sprach sich doch das humane Wesen der hellenischen Götterwelt dadurch in ihr aus, dass alle jungen Thiere ihr geheiligt waren, unter ihrem Schutze standen und es ihretwegen verboten war, dieselben zu tödten (Xenoph. de venat. V, 14).

Die Göttin Athene, dem Haupt des Zeus entsprungen, hat nach Hesiod (Theog. 896) gleiche Kraft und besonnenen Rath wie der Vater, ihr gab nach Kallimachos (V, 133) Zeus alles Väterliche zu besitzen. Zunächst finden wir ihr Wesen, ausgehend von der dem Herakles-Melkart befreundeten Culturgöttin Astarte, entwickelt in der Beziehung auf Stadt, Staat und Staatleben. Sie ist Schirmgöttin der Stadt (πολιοῦχος), daher nach aussen hin zur Abwehr des Feindes kriegerisch gerüstet (ἀλαλκομένη) — nach innen dem Bürgerkrieg wehrend. „Herrin Athene“, lautet ein Gebet (bei Athenaeus XV, 694 c), „walte über diese Stadt und ihre Bürger, dass sie frei bleiben von Unfällen, von Revolten, von schnell hinraffenden Seuchen.“ Friede und bürgerliche Eintracht waren, wie gesagt, den Hellenen ersehntes Gut, der die ganze Wildheit der rohen Natur entfesselnde Krieg ihnen verhasst. Zwar war auch Athene Kriegsgöttin, aber eben dem ursprünglichen Sinn nach doch nur Göttin des besonnen abwehrenden Krieges, der nicht aus Lust an ihm selbst oder für Machtzwecke, sondern eben des Friedens wegen und zur Sicherung aller Güter des bürgerlichen Vereins geführt wird, und für den der Hinblick auf den idealen Zweck eine reinere und geweihte Stimmung und Fassung erzeugt gegenüber der blinden Wuth und Mordraserei des Raubkrieges. Letzterem steht Ares vor. Ist Athene Stadthort, ist sie Städteretterin (Hom. hymn. X, 1), so ist er Städtezerstörer (Theog. 936); handelt sie mit ruhiger, gemessener Kraft zu erkanntem Gut, so ist er nach Sophokles (Fragm. 720) blind und toll, und wühlt wie ein Rüsselschwein alle Uebel auf. Plutarch (de plac. ph. I, 6) zählt ihn zu den schädlichen Dämonen, deren Einfluss durch Opfer abgewandt werden müsse. In vielen Gegenden von

Hellas hatte er, wie Maury nachweist, überhaupt keinen Cult, und anderswo ruhte derselbe doch, solange Frieden war, und erst beim Ausbruch eines Krieges, wenn das Heer zu Felde zog, wurden dem Gotte Opfer gebracht. Athene geht überhaupt auf den Frieden aus, der Krieg ist ihr nur Mittel; sie ist gerüstet, die Störung des Friedens abzuwehren, den gestörten wiederherzustellen. Sie ist viel eigentlicher Friedens- als Kriegsgöttin. Dies zeigt sich auch darin, dass ihr der Oelbaum heilig ist, das Symbol des Friedens. Sie ist ferner auch überhaupt Genius des städtischen Lebens, Lehrerin der Künste und Gewerbe, die allein im Frieden gedeihen. Insofern führt sie den Beinamen ἐργάνη. Nicht nur ist sie Meisterin der weiblichen Kunstarbeit, sie lehrt auch Rosse zügeln, Wagen und Schiffe bauen. Aber diese Betriebsamkeiten der technischen Civilisation sind in ihr wesentlich an die allgemeine sittliche Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft gebunden; sie ist ja die eigenste Tochter des Zeus, Liebling und Vertraute desselben, ganz aus seinen Intentionen heraus wirkend. Daher erscheint sie als Freundin und helfender Genius des Herakles ganz an ihrem Platz. Die Zwecke, die dieser in mühsamem Ringen auf Erden durchzuführen bestrebt ist, sie sind in ihr schon ewig a priori erreicht und vollendet dargestellt — die innre Gebundenheit der Civilisation an die sittliche Idee, die organische Eingliederung jener in den sittlichen Zusammenhang; sie ist das Ideal in seiner einfachen principiellen Gestalt selbst, das jener den realen Umständen und Widerständen abkämpft. Schliesslich ist sie das Princip und Urbild der sittlich bewussten Selbstbeschränkung, der in sich selbst gegründeten geistigen Klarheit, die sich stets in aller Verlegenheit der Umstände und allem Drang der Ereignisse diesen überlegen zeigt, ebenso wie sie im Andrang wild leidenschaftlicher Erregungen sich und die ewigen sittlichen Urmotive, in denen sie wurzelt, siegreich behauptet; kurz, sie ist Alles, was der Hellene unter φρόνησις, σωφροσύνη verstand, nicht gemeinverständige Nüchternheit und berechnende Klugheit, sondern innre Bestimmtheit und Erfülltheit des Gemüths durch die sittlichen Principien, und daher mannliche Selbstsicherheit, sieghafte Besonnenheit, beherrschende Klarheit. Antipathisch ist ihr

daher auch alle trübleidenschaftliche Bewegung, und sie steht im Gegensatz wie zu Ares so auch zur Aphrodite. Aphrodite war im Ganzen nicht viel mehr in Ansehn als Ares, dem sie sich nach dem Vorbild des Kriegsgottes Baal und der Aschera in Liebe zugesellte. Dies letztre Verhältniss ist nebenbei das ursprüngliche und an sich ein legitimes, wie denn auch nach Pausanias (I, 8, 4) im Tempel des Ares zu Athen Standbilder der Aphrodite sich befanden; die Ehe mit dem Hephästos, dem hässlichsten aller Götter, scheint nur ein Product des dichterischen Humors zu sein, und hat keinen sichtbaren tieferen Grund. Athene nun weiss von solcher blinden Leidenschaft, wie sie Aphrodite inspirirt, nichts; mit ruhiger herrschender Klarheit waltet sie ordnend und schirmend unter den Menschen; wer von diesen in Drangsal oder Versuchung ein standhaftes, pflichttreues Herz bewahrt, wer durch Geist und Vernunft die Situation zu bewältigen versteht, wie Odysseus, der ist ihr Liebling; dagegen hasst sie den Andern, der wie Ajax im Glück und feister Stärke vermessen und von zügellosen Ansprüchen, im Unglück dagegen verzagt und ausser sich ist, nicht sich selbst anklagt, wie verdient, sondern die Götter beschuldigt, und in keiner Weise Herrschaft über sich selbst und die wilden Erregungen seiner Natur hat.

Ist nun Athene das Princip der sittlich-geistigen Fassung und Besonnenheit, so ist hinwiederum Apollon das Princip des rein geistigen Enthusiasmus, der idealen Begeisterung, des transcendentalen Aufschwungs und Verzücktseins in die Reinheit und Schönheit des Ideals. In den „Eumeniden" des Aeschylos vertreten Athene und Apollon beide den Standpunct der höhern geistigen Gerechtigkeit, welche Barmherzigkeit einschliesst, eben weil sie nicht auf das Aeussre der That, sondern auf das Innre des Herzens sieht, und die selbst den Verbrecher aus diesem und aus dem Zusammenhang der innern sittlichen Lebensordnung gegenüber der blos sittlich ausgeprägten physischen, welche die Erinnyen vertreten, zu rechtfertigen vermag. Aber während Apollon nur den scharfen Gegensatz, nur seinen energischen Widerwillen gegen die greuelhafte Brut der Nacht, Dienerinnen eines barbarischen Rechts, einer blinden, nur auf Rache lauernden Gerechtigkeit ausdrückt, führt Athene die Rolle

der Vermittlerin, und weiss durch leidenschaftslose kluge Beredsamkeit jene nicht nur zu beschwichtigen, sondern selbst mit der neuen Ordnung zu versöhnen und ihren Fluch in Segen umzuwandeln. Athene und Apollon stehen in einem gewissen Contrast, aber so dass sie sich aufs Eigenste ergänzen. Athene ist der in der Welt in ihren Widersprüchen werkthätig handelnde Idealismus, dieser somit als sittliche Gesinnung und Erkenntnisskraft; Apollon ist der Idealismus in sich selbst, in seinem eignen transcendenten Element, seiner eignen allen Gegensätzen und Einschränkungen enthobenen Freiheit, aus der er in unendlicher Schaffenslust hervorgeht, grade in seiner Ungegebundenheit, im freien Spiel Schönes schaffend, und er wirkt demgemäss die ideale Begeisterung, die zugleich die eigentlich schöpferische Stimmung zu allem idealen Werk ist, wo die Subjectivität und aller Gegensatz und Aeusserlichkeit von Subject und Object im Feuerstrom der Idee verschlungen ist, und der Mensch nur als Prophet der Gottheit, des ewigen Künstlers, wirkt. Apollon war ein heitrer Gott, ein Gott der freudigen Erregung, nicht ein Gott um Klagelieder zu empfangen (Aeschyl. Agam. 1075). Aber seine Fröhlichkeit ist ein ruhiges stetiges Licht, in sich selbst gesättigt, ruhige Ausbreitung, lächelnde Klarheit, ohne alle trübe und stürmische Bewegung. Der Päan, der ihm gesungen wurde, war eine „geordnete und züchtige Melodie". Er ward stets dargestellt in trotzig blühender Jugend, und man schrieb ihm nach Plutarch (de Ei ap. Delph. 9) „Gleichheit, Ordnung und ungetrübten heitern Ernst zu". Ewig schön und ewig jung schildert ihn Kallimachos in der zweiten Hymne auf den Gott; kein Flaumhaar kam auf seine rosigen Wangen, vom Haupthaar träuft ihm allheilender Balsam. Sobald sein Päan erschallt, hören selbst Thetis und Niobe, die unglücklichsten aller Mütter, auf zu klagen; so still aufheiternd, so frei erhebend wirkt seines Geistes Hauch. Er erscheint nicht Jedem, sondern dem, der edel ist; wem er sich offenbart, der wird gross durch innre Grösse der Anschauung und Intention; wer ihn nicht sah, bleibt gering und niedrig. Dem Zeus setzt er sich zur Rechten, sein auserwählter Sohn. Wenn er, sagt der zweite homerische Hymnus auf den Gott, in das Haus des Zeus eintritt, so erheben sich alle Götter,

nur Zeus ausgenommen, von ihren Sitzen und lassen sich nicht eher wieder nieder, als bis Apollon sich gesetzt hat. Danach auch gedenken sie alsbald des Gesanges und der Kithar. Apollon schlägt die Kithar, ihm gesellen sich zum Wechelgesang die Musen; die Charitinnen, die Horen, Hebe, Aphrodite schlingen den Reigen, in den sich auch Artemis und Ares mischen. Ist dann Apollon der Gott der idealen Begeisterung, die aus sich schöpferisch hervorgeht, und in edlen Gestaltungen den verborgenen transcendenten Gehalt, in den sie sich vertieft oder gesteigert hat, objectivirt und erkennbar, mittheilbar macht, so wird er auch der Geist sein, der die Tiefen der Gottheit, des göttlichen Rathschlusses, erforscht und diesen auslegt und kundmacht, der Prophet des Zeus. Ebenso seine Gehülfinnen, die Musen, die Göttinnen der Melodie und der wohllautenden und die Tiefen des Gemüths aufschliessenden Rede, wissen nach Homer und Hesiod, was war nicht nur und was ist, sondern auch was sein wird, ja sie wissen alle Dinge, während der Dichter nur durch ein Gerücht von Geschehenem weiss; daher er auch die Göttinnen bittet, ihn zu inspiriren und ihn in ihre Allwissenheit einzuschliessen. Apollon aber erforscht und kündet das Verborgene nicht aus Neugier und um der Neugier Nahrung und dem Profit Anleitung zu geben, sondern in sittlich-pädagogischer Absicht. Daher heissen nach Pindar (Pyth. IV, 59 vgl. XI, 7 ff.) die Aussprüche seines Orakels auch θέμιστες, θέμιτες „(ethische) Satzungen". Hat nun Einer einen Frevel begangen, so weiss Apollon den reuig Nahenden auch zu reinigen. Er ist ein milder, barmherziger, hülfreicher Gott, und hat Heilmittel für leibliche Krankheit wie für Krankheit der Seele. In seiner Eigenschaft als Orakelgott ist er ganz der Mittler zwischen Zeus und den Menschen. Dann, sagt der zweite Homerische Hymnus auf Apollon, begehren die Menschen am meisten nach dem Delphischen Apoll, wenn sie sich eines leichtfertigen oder frevelnden Worts oder Werkes schuldig gemacht haben. Dem Apollon befreundet war auch Hermes. Seiner ethischen Bedeutung nach ist er das Jünglingthum nach seiner psychisch-physischen Seite, wie Apollon nach der geistigen. Insofern ist er Schutzgott der Gymnasien und Palaestren, ist an sich selbst schwingfüssig,

elastisch, ausdauernd, kräftig, dienstgefällig und hülfreich, harmlos und schalkhaft. Von der Bedeutung her, die er in der ersten Periode hatte, als Vermittler und Geschäftsträger zwischen Himmel und Erde ist er ferner Gott des Handels und Verkehrs, leitet auch den diplomatischen Verkehr der Staaten, ist insofern schlau erfindsam und beredt — schliesslich auch Schutzgott der Wege und Geleitsmann der Wanderer, diejenigen mit seiner Rache bedrohend, die den Wanderer irreleiten oder ihm die Auskunft verweigern.

Poseidon ist seinem ursprünglichen Sinn nach noch ein kronischer Gott, der Baal als Meeresgott. Mit Ares gehört der gleichen Herkunft noch als Dritter Hades, der Gott des Todes und der Todten an. Bei Homer heisst Hades unbezwingbar, unerweichbar, daher auch von allen Göttern den Sterblichen am meisten verhasst. Neben Hades thront die hehre Persephone, ihre Dienerin ist die Erinnys (Il. IX, 569 f.), in ihrem Besitz ist das Medusenhaupt (Odyss. XI, 635), fassungsloses, starres, erstarrendes Entsetzen bewirkend. Grausig ist das Reich dieser beiden, modrig und dumpf; selbst Göttern graut es davor (Il. XX, 64 f.). Weitthorig ist es zum Eingehn (Od. XI, 571), aber kein Ausgang ist gegeben, der Kerberos verwehrt ihn Allen. Nach der Ilias ist es unter der Erde, nach der Odyssee in der weiten Oede des Okeanos. Vier Flüsse umkreisen und durchkreuzen es mit ihren trüben, schwer rauschenden Gewässern. Dunkle, melancholische Haine von Weiden und Silberpappeln breiten da sich aus. Die Asphodeloswiese, mit Unkraut überwuchert, nimmt die Schaaren der Todten auf, welche auf ihr Nachteulen gleich durcheinander schwärmen (Od. XXIV, 4). Einem Traum gleich entflieht die Seele, wenn der Leib von den Flammen verzehrt ist (Od. XI, 218). Sie ist nur wie ein Schatten, ein wesenloses Bild, ohne Kraft der Besinnung, traumhaft willenlos umgetrieben (Od. XI, 475: *ἔνθα τε νεκροὶ Ἀφράδεες ναίουσι βροτῶν εἴδωλα καμόντων*). Alle lebendige Actualität ist in ihnen zur völligen Latenz deprimirt. Denn die seelische Actualität erscheint an das Blut gebunden. Daher giesst Odysseus vor den Seelen Blut aus, und sowie sie davon trinken, gewinnen sie auf kurze Zeit Erinnerung und verständige Rede wieder. Wenn der geistige Inhalt, der

sich in den Olympiern auslegt, dem Wesen nach auch über Welt und Weltschicksal hinausliegt, so knüpft er seine Entwicklungen doch nur an Beziehungen des diesseitigen Lebens. Daher blieb in Bezug auf das Jenseits soweit noch die der kronischen Periode entsprechende Vorstellung in Kraft. Den Anschauungen der ersten Periode dagegen entsprach mehr die Vorstellung von dem Elysium, dem fröhlichen Aufenthalt der wackern und heldenhaften Männer, der bei Homer (Od. IV, 433 f.) dem Menelaos verheissen wird. Pindar gibt in einem Fragment das ausgeführte Gemälde desselben. Eine lichte sonnige Wohnung — schattige Lauben wölben sich, rosige Auen breiten sich aus, Flüsse mit ruhigem wellenlosen Wasserspiegel rinnen durch die Felder, liebliche Düfte erfüllen die Luft und die Seligen ergötzen sich mit Saitenspiel und ritterlichen Uebungen.

Endlich Demeter und Dionysos, soweit sie diesem externen Götterverein angehören. Wir hörten schon, dass jene den Ackerbau, dieser die Baumpflanzung, insbesondre die Weincultur gebracht habe. Wie sich aber auf Grund eines ansässigen und der Bodencultur ergebenen Lebens höhere Gesittung entwickelt, so knüpfen sich auch in diesen Gottheiten an die zu Grunde liegende Naturbeziehung eigenthümlich sittliche und humane Bestimmungen an. So ist nun Demeter auch ja Thesmophoros, sittliche Grundtypen im Bewusstsein aufschliessend, ein Gewissen erzeugend, und in ihm den Zusammenhang allgemeingültiger sittlicher Normen, in denen sich ein gesittetes und einträchtig geselliges Leben bildet — vor Allem Stifterin der Ehe, als erster auf sittlichem Grunde ruhender, zu gegenseitiger Hülfleistung gestifteter Gemeinschaft, ferner auch aller Bünde und Verbindungen von humaner Motivation und Tendenz, so namentlich als Vorsteherin des Amphiktyonenbundes verehrt. Und Dionysos der Weingott ist ebenso zugleich ein Gott idealer Gemüthserhebung und enthusiastischer Lebensfülle, sich insofern nahe dem Apollon gesellend. Aber eben weil sein Wesen noch von Naturbeziehungen voll durchdrungen ist, so ist auch die Dionysische Begeisterung noch keine reine Erhebung, kein völliges Freiwerden, sondern sie ist voll unruhiger stürmischer Bewegung. Dies drückt sich unmittel-

bar in den aufregenden Rythmen des Dionysischen Festliedes, des Dythyrambos, aus. Ferner entspringen in der aus dem Ineinsleben des Menschen mit der Natur sich entwickelnden Lebenslust, eben weil jenes ein menschlich bestimmtes, culturelles ist, unmittelbar ideale Bewegungstriebe und Anschauungsformen. Diese dann sich ausbreitend verändern das Bild der Natur selbst, wie es im Auge des Menschen erscheint. Das reale Bild verschwindet und an dessen Stelle tritt ein ideales, poetisches Bild; die Natur belebt sich mit menschlich-göttlichen Gestalten, welche deren verschiedenes Leben auf menschliche Art darstellen, und ihre unmenschlichen und dämonischen Eigenschaften durch humoristische Entwicklung ideell aufheben; alle diese Gestalten, die reizenden Nymphen, der mürrische Pan, die weisen Silenen, die spott- und skandalsüchtigen Satyren gehören dem Gefolge des Dionysos an.

Die öffentliche Götterwelt der Hellenen war eine Erneuerung der Götter und religiösen Vorstellungen der ersten Periode auf Grund höherer Bewusstseinsentwicklungen. Sie hatte daher noch ganz den dieser eigenthümlichen Character des naiven Idealismus. Die Erkenntniss des innern Widerspruchs und tragischen Conflictes des Geistigen und Natürlichen, des Idealen und Realen lag ausserhalb der öffentlichen Religion; sie kam erst zur Anschauung und zur besondern Wirkung im Gemüth in dem Cirkel der Mysterien, einer Geheimreligion, die zwar Allen, die ihre Bedingungen erfüllten, offenstand, und ein integrirender Theil der religiösen Gesammtentwicklung war, aber von der öffentlichen Religion auf das bestimmteste abgesondert gehalten wurde. In dieser öffentlichen Religion war das Reale mit dem Idealen noch unmittelbar in eins gesetzt. Daher denn die optimistische Lebensauffassung des Hellenen, daher die mannigfachen Reize, die sich in seinem Anblick über Natur und Leben ausgiessen, der Zauber der Poesie, der als unmittelbar real lebend vorgestellt wurde, und in ihm der fröhliche Genuss der Gegenwart, während das Dunkle, das Schreckende und Beängstigende ausgeschlossen und bei Seite geschoben blieb; daher auch die Werthschätzung der sinnlichen Form und Erscheinung neben und zu dem sittlichen Gehalt.

Noch wollen wir, ehe wir die öffentliche Religion der Hellenen verlassen, Einiges über die Hellenische Opferidee bemerken. Nägelsbach in seiner „Nachhomerischen Theologie“ bemerkt, es sei allerdings ganz richtig, dass dem Opfer im Allgemeinen der Gedanke der Stellvertretung zu Grunde liege, aber eben so sicher sei, dass die Hellenen „von dieser Tiefe des Opferbegriffs“ keine Ahnung hatten. Denn erstens fehle ihnen für das Thieropfer die Vorstellung einer Substitution des Thiers für den Menschen ganz und gar. Sodann seien sie so weit entfernt, das Opfer anstatt ihrer selbst als stellvertretende Gabe darzubringen, dass sie vielmehr das Beste vom Opferthier für sich zurückbehielten. Vollends entscheidend aber seien die Namen, welche die gesammte Griechenwelt den Opfern zu allen Zeiten gegeben habe. Sie seien *τίμαι, χάριτες, δῶρα, δορεαί, γέρα*, also Tribute, nichts weiter. Mir nun scheint grade in dieser Auffassung der religiöse Fortschritt der Hellenen hervorzuleuchten. Denn das Original des Sühnopfers ist eben das Menschenopfer, für das nur später und in Folge eines Vordringens humanerer Auffassung das Thieropfer eintrat. Die Hellenen urtheilten von jenem gewiss mit Recht, dass es unheilig und götterfeindlich sei, und das Thieropfer, sofern es jenes ersetzen sollte, konnte daher auch für sie keine Berechtigung haben. Ebenso schien es ihnen nicht recht, anzunehmen, dass die Götter solche seien, die unversöhnlich zürnten, und nach Rache, nach dem Tod des Sünders dürsteten; sie dachten vielmehr ihrerseits ganz dem hebräischen Propheten gleich, wenn dieser sagt, dass es nicht der Wille Jahve's sei, dass der Sünder sterbe, sondern dass er lebe und sich bekehre. Dem entsprechend ging nun die hellenische Opferidee vielmehr dahin, eine innre Lebensgemeinschaft mit den Göttern durch Gemeinschaft des Tisches und der Nahrung herzustellen — *κοινωνεῖν καὶ τραπεζοῦν θεοῖς*, wie Julian sagt. In welcher Beziehung auch Rinck in seinem verdienstvollen Werk: „Die Religion der Hellenen“ trefflich bemerkt: „Die Opfer dienten dazu, die religiöse Gemeinschaft der Menschen mit den Göttern zu vermitteln, insofern die Opfernden einmüthig von demselben Fleisch, von welchem die Erstlinge der Gottheit verbrannt, und von demselben Brod, dessen Bestandtheile geopfert wurden, aassen,

und von demselben Wein tranken, wovon man den Unsterblichen libirte. Sie waren also Gäste an dem Tische der Götter, aassen, tranken und redeten mit ihnen, und das Opfermahl hiess ein Göttermahl. . . Ein allgemeines Opferfest war eine Communion, wo die Kirchenglieder sowohl ihrer eignen Verbrüderung inne wurden, als ihren Bund mit der Gottheit erneuten."

Der Ernst des Lebens, seine Tragik und zugleich die Lösung des tragischen Knotens ward also in den Mysterien zur Anschauung und Aneignung gebracht. Dieselben hingen mit der öffentlichen Religion insofern zusammen, als sie eben die Principien, die principiellen Wirkungen und die innern wesentlichen Verhältnisse von dem zur Darstellung brachten, was in der öffentlichen Religion nur in seinen äussern Wirkungen in Bezug auf die unmittelbare Gegenwart des sinnlichen Lebens und Verkehrs dargestellt wurde. Diejenigen waren daher sachgemäss auch eben die Götter der Mysterien, welche in der neuen abschliessenden Epoche als die eigentlichen Anführer und Initiatoren derselben sich gezeigt hatten, Dionysos und die weibliche Gottheit in ihrer Doppelgestalt als Demeter und Persephone. Das Allgemeine in Hinsicht der Tendenz und des Gehalts der Mysterien betreffend, wissen wir mit Sicherheit, dass die Eingeweihten vor Allem in Bezug auf ihre Zukunft jenseits dieses Lebens durch sie die freudigsten Hoffnungen zu schöpfen in den Stand gesetzt wurden. Das bezeugen in viel citirten locis classicis Isokrates und Cicero. Ferner ist uns bezeugt, dass die Mysterienfeier auch einen sittlich läuternden Einfluss hatte, wie Arrian (in Epictet. III. 21) sagt, dass „die Alten das alles zur Erziehung und Bessrung des Lebens geordnet hätten", ähnlich und bestimmter Diodor (V, 49), dass wer an den Mysterien Theil habe, auch frommer und gerechter, und in jeder Hinsicht besser werde als zuvor. Ebenso belehrt uns der Chor der Eingeweihten in den „Fröschen" des Aristophanes („Uns allein ist Sonnenschein und frohe Tageshelle [im Todtenreich], die wir eingeweiht sind und uns fromm benahmen gegen Fremde und Mitbürger"), dass auch fort und fort der Genuss jener Verheissungen an sittliche Bedingungen geknüpft war. Auch wird die innre Sicherheit und Freudigkeit gerühmt, die aus der Mysterienfeier nach Pindar besonders insofern

gewonnen werde, als der Mensch nun Ursprung und Ziel des Lebenslaufes erkenne, nemlich erkenne, dass er von der Gottheit ausgegangen sei und zu ihr zurückkehre. Jedoch war die Form, in der solche freimachende Erkenntniss dem Gemüth mitgetheilt wurde, eben weil sie dem Gemüth mitgetheilt werden sollte, nicht die Form verständiger und demonstrativer Rede, sondern bestand in effectvollen dramatischen Schaustellungen, lebenden Bildern, symbolischen Handlungen und feierlichen eindrucksvollen Orakelsprüchen. Es blieb dann dem Einzelnen überlassen, diese mit einem unauslöschlichen Eindruck im Gemüth erfassten Elemente für sich sowohl moralisch als intellectuell zu verarbeiten.[1])

Es wurden nun unterschieden die kleinen und die grossen Mysterien. Jene wurden im Februar zu Agra am Ilissos, diese zu Eleusis begangen; jene mussten diesen vorangehn und waren durchgehend so angelegt, dass sie als religiöse Vorbereitung zu jenen dienen konnten.[2]) Ein alter Lexikograph Stephanos von Byzanz sagt von ihnen, sie seien *μίμημα τῶν πρὸς Διόνυσον* gewesen, was Sylvestre de Sacy in seinen Noten zu St. Croix's „Recherches sur les mystères du paganisme" dahin erklärt, *que les ceremonies partiquées à Agra étaient une imitation de celles, qui étaient à l'usage dans les fêtes de Bacchus*. In den Bakchosfesten aber, die sich eng an orientalische, namentlich phrygische Vorbilder anschlossen, handelte es sich um den von den Titanen zerrissenen Gott, dessen Sterben auf eine turbulente Weise beklagt wurde. Dieser also, auch Dionysos Zagreus genannt, war Mittelpunct der Festfeier in Agra. Von den Titanen zerrissen, erwacht er wieder in der Unterwelt, nimmt hier den Platz des Hades ein und Persephone tritt ihm als Gattin zur Seite.[3]) An die Idee des Dionysos Zagreus knüpft

---

[1]) Conf. Aristot. ap. Synes. orat., pag. 48. Plutarch de def. orat. c. 22. Idem de Is. et Osir. c. 68 und Maury, Hist. des relig., tom. III. p. 349.

[2]) Es war bei ihnen besonders auf Sühnung und Reinigung abgesehn. Clem. Alex. Strom. V. p. 689, VIII. p. 845. Schol. in Aristoph. Plut., v. 845.

[3]) Harpocrates s. v. *λευκή· οἱ τὰ Βάκχικα τελουμένοι τῇ λευκῇ στέφονται, τῷ χθόνιον μὲν τὸ φῦτον, χθόνιον δὲ καὶ τὸν τῆς Περσεφόνης Διόνυσον.* Ferner Etym. Gud. s. v. *Ζάγρευς.* Orph. Hymn. 52.

sich aber ferner nach Plutarch (de Ei ap. Delph. 9) die Vorstellung des Lebens- und Gestaltungswechsels in der Natur; er ist das Princip jener Metamorphose, durch die aus dem Tod immer neues Leben in neuen Formen erblüht. Ebenso ist Persephone nach Proclus (in Plat. theol. VI, 24) „Aufseherin des Werdens", welches — das Werden — wesentlich als ein Kreislauf *κύκλος* (*κύκλος γενέσεως*) zwischen Leben und Tod und vice versa betrachtet wird. Damit übereinstimmend werden von einem Gnostiker (bei Hippolyt refut. haer. V, 8) die kleinen Mysterien die der fleischlichen, natürlichen Entstehung genannt. Die Verbindung der Herrschaft im Todtenreich mit dieser andern über das Werden in der Natur und den Formenwechsel in demselben ergibt von selbst die Metempsychose; jene Gottheiten sind die, welche die Revolutionen der Seelen leiten, sie aus dem Leben zum Tod und wiederum aus dem Tod in neue Lebensformen überführen. Dies bestätigt ausdrücklich Hermias (ad Plat. Phaedr. p. 94), wenn er sagt, Dionysos sei Aufseher über die Palingenesie aller in die Sinnenwelt herabgestiegenen Wesen. Allein die Gottheiten ordnen die Rückkehr der Seelen nach rechtlichen und sittlichen Normen; auch werden schon im Todtenreich die Schuldigen Strafen und Züchtigungen unterworfen. Dies bezeugt Pindar in dem im Platonischen Meno citirten Spruch: „Wem die Persephone Büssung alten Leids erneuern will, diese lässt sie wieder im neunten Jahr, die Seelen zurück, hin zum obern Sonnenlicht." Ebenso sagt Plato selbst (de legg. IX, p. 870): „Beigefügt möge noch die Lehre werden, welche Viele von denen, die in den Mysterien diesen Dingen ihre Aufmerksamkeit zuwenden, dort nicht blos ausgesprochen hören, sondern auch fest an sie glauben, dass der Mord nicht blos in der Unterwelt bestraft werde, sondern dass auch die Seelen, wenn sie von dort wieder zurückkehren, als naturgemässe Strafe ganz dasselbe leiden müssen, was sie einst begangen, so dass, wer vormals einen Andern umbrachte, alsdann gleichermaassen durch die Hand eines Andern enden muss". Schliesslich noch Plutarch (in der „Trostschrift an seine Gattin"): „Was Viele glauben, dass es für die Abgeschiedenen keine Uebel mehr gebe, das zu glauben, halten dich, weiss ich, die von den Vätern überlieferten Lehren und

die mystischen Symbole der Dionysosfeier ab. die uns Beiden als Eingeweihten ja bekannt sind.“ Diese Vorstellung musste nun ja allerdings einen entschieden moralischen Einfluss ausüben. Allein mit diesen Mysterien in ihrem organischen Zusammenhang mit den eleusinischen[1]) sollte doch nicht nur eine Glaubenswahrheit von solcher sittlichen Bedeutung eindringlich gemacht werden, sondern es war in dieser Verbindung jedenfalls weiter auch darauf ganz besonders abgesehn, dass die zu Weihenden in ihnen dasjenige, was jene zur Vorstellung brachten, unmittelbar selbst erlebten und durchlebten; sie sollten jene läuternden Büssungen, welche von den Revolutionen der Seelen bewirkt wurden, diese sollten sie schon hier in der Gegenwart durch sittliche Erschütterung des Gemüths erfahren und durchmachen. Nun versöhnt und gereinigt, konnten sie zur Anschauung des höchsten Lichts in den grossen Mysterien eingehn; sie waren nun, wie es in der den christlichen Lebenscyklus nach Weise eines Mysteriengangs beschreibenden „Göttlichen Komödie“ des Dante heisst:

Rifatti si come piante novelle,
Rinovellate di novelle fronde,
Puri e disposti a salire alle stelle.

Die grossen Mysterien fielen in den September und währten mehrere Tage. Nachdem noch einmal Sühngebräuche vorgenomnen und Opfer im Eleusinium gebracht waren, wurde in grosser Procession unter Gesängen und Jubelrufen die Bildsäule des Fackeltragenden Lichtknaben Jakchos aus dessen Tempel in Athen auf der heiligen Strasse zu den Heiligthümern der Demeter und Persephone in Eleusis übergeführt. Der Zug langte dort in der Nacht bei Fackelschein an, und es begann das unruhige ängstliche Rennen und Laufen am Gestade, das Suchen der Demeter nach der verlornen Tochter (die vom Hades geraubt war) nachahmend. Jakchos war eine Form das Dionysos und zwar die höchste Entwicklungsform, gleichsam die höchste Potenz desselben, und hatte als solche die andern Formen des Dionysos Zagreus und des Wein- und Culturgottes Dionysos als Voraussetzungen hinter sich,

---

[1]) Hippolyt. refut. haeres., V. 8. *Θέσμιον δέ ἐστι τὰ μίκρα μεμνημένους αὖθις τὰ μεγάλα μυεῖσθαι.*

von diesen als eignes höhres und selbständiges Princip sich bestimmt unterscheidend.[1]) Und zwar war er Sohn der Demeter. Nachdem Dionysos Zagreus von den Titanen zerrissen war, ward er nach Diodor (III. 62) „von der Demeter wieder von Grund aus neu geboren" (*πάλιν ἀπὸ τῆς Δήμητρος ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι*). So rief auch bei der Mysterienfeier der Hierophant oder Oberpriester: *ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν* — „es gebar die hehre Brimo den heiligen Knaben Brimos."[2]) Brimo nämlich ist Beiname der Demeter[3]) und bedeutet die Starke, Brimos also der Starke. Das eigenthümliche Wort kehrt im Plattdeutschen Idiom wieder, wo Brimer einen kraftstrotzenden Menschen bezeichnet, dem Nichts widersteht, den Nichts anfechtet, der durch Alles hindurchgeht. Jakchos kann so genannt werden, sofern er ja aus dem Tod zum Leben, aus der Finsterniss zum Licht hindurchgedrungen ist, und jenen starken und unerbittlichen Feind also überwunden und unter sich hat; dieser kann ihm nichts mehr anhaben, er geht durch die angeborne Kraft seiner Natur siegreich durch alle Schrecken desselben hindurch. An der Demeter nahrungsstrotzenden Mutterbrust erstarkt[4]), wächst er zum blühenden, ewig jugendlichen Jüngling heran[5]) und tritt in dieser unverwüstlichen Jugendkraft als waltender Herr (*ταμίας*[6]) hervor. Seinen Namen hatte er von dem Jubelgeschrei *ἰαχή, ἰάχειν, ἰάκχειν*, mit dem er begrüsst und nach Eleusis geleitet wurde. Es erinnert diese Verbindung an die Worte bei dem hebräischen Propheten Zacharja 9, 9: „Frohlocke sehr, Tochter Zions, juble, Tochter Jerusalems! Siehe dein König kommt zu dir, gerecht und siegreich ist er". In der That vereinigt ja Jakchos in sich die höchsten Siegeskräfte, des Sieges über Tod und Finsterniss; er ist durch seine Natur über diese hinaus und hat wie gesagt sie unter sich. Als solcher als Siegesherr, der auch

---

[1]) Conf. Nonnus Dionysiac. XLVIII in fin.
[2]) Hippolyt. ibid.
[3]) Arnob. adv. gentes, V. 20. Clem. Alex. adm. ad gentes, p. 8 Sylb.
[4]) Lucret. de rer. nat., IV. 1164. Suidas s. v. Ἴακχος.
[5]) Aristoph. Ranae, v. 395. Catull. carm. 64, 251. Ovid. Metam., IV. 17.
[6]) Sophocl. Antig. 1152.

den Geweihten ein Erlöser werden, ihnen zur Ueberwindung der Todesschrecken verhelfen soll, wird er mit Recht von diesen mit endlosem rauschendem Jauchzen empfangen. Verfolgen wir nun den weitern Verlauf des Mysteriendrama's. Persephone, die Tochter der Demeter (und nun Schwester des Dionysos), schmachtete als gezwungene Gattin des Hades in den Banden des unterirdischen Dunkels und Todesgrauens. Vergebens bemüht sich die Mutter, den Pfad zu ihr zu finden und ihre Befreiung zu bewirken. Im Zorn über ihren Verlust, in dem sie sich von der mütterlichen Pflege des Naturlebens ganz zurückzieht (Homer. hymn. in Cerer., v. 91 sq. 305 sqq.), ist sie selbst „unheilig unrein“ (*δύςαγνος* Orphei hymn. XL), nemlich der die Lebenskeime in sich verschliessenden Astarte gleich, also selbst Todesgöttin geworden, und daher aller Freiheit gegen den Tod, aller Macht über ihn benommen. Der heilige und reine Knabe Jakchos ist es nun, der ihr den Weg zeigt und sie zum Ehebett des unterirdischen Zeus führt. Dies bezeugt ausdrücklich der (40.) Orphei'sche Hymnus auf die Demeter. Auch Aristophanes führt uns in den „Fröschen“ diese Unterweltswanderung zur Göttin d. h. zur Persephone vor (v. 397 ff. vgl. 440 f). *Ἴακχε τέλος ἑορτῆς ἥδιστον εὑρών* — singen dort die Mysten. Es ist sicher und auch alle Analogie führt darauf hin, dass die Feier mit einer Vermählung der Götter endete und darin zugleich ihre Erfüllung fand. Nur fragt sich, welche sich vermählten und wo die Vermählung stattfand. Allgemein wird behauptet, es sei in diesem letzten höchsten Moment die Vermählung des Hades mit der Persephone, in der Unterwelt selbst sich vollziehend, dargestellt worden, und das Tröstende und Befreiende habe nur darin bestanden, dass die Todesgottheiten sich als versöhnt, als lebend und Lebensgottheiten gezeigt hätten.[1]) Allein ausdrücklich bezeugt uns Cicero de natur. deor. II. 24, dass der Dionysos, welcher Sohn der Demeter, Bruder der Persephone war, es war, der in den Mysterien gefeiert wurde, und es konnte ja auch der Unterweltsgott Dionysos-Zagreus nicht wohl in denselben eine Rolle spielen, da er ja mit dem Erscheinen des

---

[1]) So noch Zinzow, Psyche und Eros. Ein miles. Märchen. 1881. S. 87 f.

Dionysos-Jakchos eben als vergangen gesetzt war. Nur aber in der Form des Dionysos-Zagreus war der Unterweltsgott zugleich Lebensgott. Vorausgesetzt, dass Dionysos-Jakchos der Dionysos der grossen Mysterien war, gewinnt auch die Erklärung des Porphyrius vielleicht einiges Gewicht (bei Euseb. praep. evang. III. 11 in fin), dass Kore und Dionysos dasselbe bedeuteten wie Isis und Osiris. Isis und Osiris waren Geschwister und zugleich Vermählte. *Χαῖρε, νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς* wurde der erscheinende Gott in Eleusis gegrüsst.[1]) Das „Sei gegrüsst, neues Licht" deutet mit Entschiedenheit auf den lichten Gott Jakchos.[2]) Klar also ist es, dass Jakchos der Bräutigam war, und dieser, der sein Wesen nur im himmlischen Licht hat, steigt nicht in die Unterwelt herab, um da zu bleiben, und die gesuchte Demetertochter da zu lassen, sondern er führt sie mit sich hinauf in die lichte Oberwelt, in die Klarheit des lichten Himmels[3]); wie er aus dem Tode zum Leben in Licht und Freiheit hervorgegangen ist, so führt er nun auch sie aus dem Tode zum reinen Licht heraus, um sich dann mit ihr zu vermählen. So gab es auch eine Mythe von dem Weingott Dionysos, dass er seine Mutter Semele aus der Unterwelt heraufgeholt und in den Himmel erhoben hätte[4]) — vielleicht ein Reflex des Mysterienmythus. Persephone also, aus den Umarmungen des Todesgottes befreit und entführt, gereinigt, wird wieder zur Kore, zur reinen Jungfrau, und wird als solche mit dem „reinen Knaben", die Kore mit dem Koros Jakchos vermählt. Demeter und Persephone-Kore sind im Grunde dieselbe Gottheit unter verschiedenen Beziehungen, sie stellen dasselbe Princip dar, nemlich das menschliche Gesammtgemüth und zwar Demeter dasselbe, sofern es den Gott gebiert, Persephone-Kore, sofern es sich in Liebe mit dem Gott verbindet. Demeter aber, sofern sie als Gottesgebärerin auch die Potenz des Gottes in sich habend gedacht

---

[1]) Jul. Firmic. Matern. de error. prof. relig., c. 19 (20) und dazu Münter.

[2]) Vgl. auch Aristoph. ranae 341 sq. *Ἴακχ' ὦ Ἴακχε, νυκτέρου τελετῆς φωςφόρος ἀστήρ.*

[3]) Vgl. auch den Gnostiker bei Hippolyt. loco cit. *μικρά ἐστι τὰ μυστήρια τὰ τῆς Περσεφόνης κατώ . . . . τὰ μεγάλα τὰ ἐπουράνια.*

[4]) Pausan. II. 37. Apollod. III. 5, 3.

werden kann, erscheint insofern als das höhere umfassende Princip über beiden — ἁγνῶν ὀργίων ἄνασσα (Aristoph. ranae 384). Die Vermählung nun also des Jakchos mit der Kore bedeutet nichts Andres als die unlösliche Vereinigung des gereinigten Allgemeingemüths mit dem über Tod und Diesseits hinausschreitenden geistigen Gott. Die scenische Darstellung dieser Götterhochzeit bildete die letzte grosse Enthüllung, die sog. Epoptie. Im Dunkel ängstlich verschlungene Wege hatten die Geweihten durchirrt, unheimliche Schrecken erregende Gestalten schwirrten und huschten vor ihnen her durch die nächtliche Finsterniss, fremde Laute und Stimmen tönten beängstigend an ihr Ohr, alle Schrecken der Unterwelt hatten sie durchempfunden, — da mit einem Mal schlugen die Pforten des Tempels auf, ein voller Licht- und Glanzstrom ergoss sich hervor, leuchtende Gegenden breiteten sich aus, süsse Stimmen, weihevolle Gesänge ertönten, Tanzreigen und reizvoll wechselnde Bilder zogen über die Bühne, und die Gottheiten offenbarten sich in ihrer lichten siegenden Gestalt.[1])

Die Hellenen waren nicht nur eins der lebensfreudigsten, sondern auch eins der frommsten Völker, welche die Geschichte kennt. In ihrer Rangordnung der Tugenden nahm die Frömmigkeit unbestritten den ersten Platz ein. Elektra in der gleichnamigen Tragödie des Sophokles v. 1095 trägt durch ihre Frömmigkeit gegen Zeus den ersten Preis davon. Herakles im „Philoctet" gegen Ende mahnt, vor Allem Frömmigkeit gegen die Götter zu bedenken; auch der Verfasser der angeblich Platonischen „Epinomis" p. 989 b. spricht nur einen allgemein hellenischen Grundsatz aus, wenn er sagt: „Dass es eine höhre Tugend als Frömmigkeit gebe, davon soll mich Niemand überzeugen!" Ueberall flicht sich der Gedanke an die Gottheit als erstbestimmender ein. In der Conversation waren Formeln wie: „So Gott will", „mit Gott", „mit der Götter Hülfe", „wenn die Götter mit uns sind" — stetig in Gebrauch. Alle Verhältnisse des öffentlichen und privaten Lebens waren von einem sinnvollen Opfer- und Gebetsdienst durchflochten. Aller Anfang musste mit Gott, mit

---

[1]) Vgl. noch St. Croix, Recherches sur les mystères, tom. I. p. 253 sqq. 376 sqq. Maury, Hist. des relig., tom. II. p. 333 sqq.

Opfer und Gebet sein. So zunächst alle wichtigen staatlichen und politischen Actionen. „Vornehmlich aber durchdrang der Opfer- und Gebietsdienst das häusliche Leben in einer für uns kaum glaublichen Ausdehnung. Schon Hesiod schreibt tägliche Morgen- und Abendopfer vor. Der Päan oder das Loblied nach dem Essen ist stehende Sitte. Die Hochzeit erhält alle mögliche Weihe, ja es findet eine Art der Trauung durch eine Priesterin der Demeter statt. Nicht minder die Geburt eines Kindes, der Beginn der Mündigkeit oder Ephebie, die glückliche Rückkehr von einer Reise oder sonstige Rettung aus Gefahr. Nimmt man hinzu den durch das ganze Jahr sich erstreckenden Festcyklus der *Πανηγύρεις, πόμπαι, προςάγωγαι καὶ πρόςοδοι*, ferner die Heiligung gewisser Monatstage zu Gunsten gewisser Götter, und erwägt man endlich, dass alle edlen Lustbarkeiten des Volkes, die Chöre, Schauspiele, Wettkämpfe an die Religion anknüpften, so dass es eine rein profane Festfreude eigentlich gar nicht gab, so wird man gestehn, dass die Religion eine Macht hatte, deren Umfang und Wirksamkeit man sich nicht gross genug vorstellen kann.“ Ein schlagender Beweis dieser Macht ist auch die Existenz des Olympischen Gottesfriedens, kraft dessen in Hellas während der Festzeit aller Streit ruhte und den Festbesuchenden die unbedingteste Sicherheit gewährleistet war — dessen Aufrechterhaltung dazu den politisch ohnmächtigen Eleern anvertraut war, die eine Verletzung selbst an den mächtigsten Staaten ohne Widerspruch ahnden durften.[1])

Unzertrennlich aber verbunden mit der Religion war die Idee der Gerechtigkeit.[2]) Die hellenische Religion war eben eine emiment sittliche Religion. Von den Göttern leiteten sich sowohl die sittlichen Normen und Ideale, als auch die Kraft ihnen nachzukommen ab. Das Gesetz ist Lebensentwicklung und Gnadenoffenbarung der Götter.[3]) Nicht minder ist ihre Gnadengabe das gesetzmässige Handeln. „Was du auch Gutes thust, sagt Bias (bei Diog. Laert. I p. 60) leite es auf Gott zurück.“ Die sittliche Scheu und Scham (*αἰδώς*),

---

[1]) Nägelsbach, Nachhomer. Theolog., S. 217 ff.

[2]) Ebd. S. 434. Maury, Hist., tom. III. p. 3. not. 3.

[3]) Pseudodem. Aristog. I. 16. Eurip. Jon. 442.

die sittliche Besinnungskraft und Besonnenheit (σωφροσύνη), das nicht arg Denken, die Reinheit des Herzens und Sinnes — kurz alle Tugenden sind Gabe der Götter, und zwar die grösste, edelste und vortrefflichste.[1]) Mit Recht war daher die Frömmigkeit die höchste Tugend, da sie die Mutter oder die Bedingung aller andern war. „Das Erste", sagt Theognis (v. 75), „ist die Götter scheuen, denn das verwehrt, Frevelndes zu thun oder zu reden" — wogegen nach dem Spruch in Aeschylos' Eumeniden ἀσεβίας τέκος ὕβρις ist, aus der Verachtung der Götter, dem Unglauben und der Gottlosigkeit alsbald Zügellosigkeit und frevelnde Begier sich erzeugen. Die Götter sind gerecht und wahrhaftig, sie leiten die Weltgeschicke nach dem Recht. Trotz aller scheinbaren Widersprüche des Weltlaufs wird dem Guten sein Lohn, jedenfalls aber dem Frevler seine Strafe. Unfehlbar ist die Rache der Götter über den Gottlosen.[2]) Der Gerechte dagegen, der sich in seinen Grenzen bescheidet, lebt in Sicherheit vor grossen Katastrophen, und unter allen Umständen bleibt ihm in Betreff der ganzen Ewigkeit frohe Aussicht.[3]) Ein gerechter Sinn ist auch immer das schönste Opfer und der beste Gottesdienst; auf viele Opferthiere und prächtige Darbringungen kommt es nicht an, wenn auch freilich sonst der Opferdienst zu den Pflichten des Frommen gehört, durch die er seine Ergebenheit gegen die Götter beweist und bekräftigt.[4]) „Willst du", sagt Menander (bei Euseb. praep. ev. XIII, 13), „dir Gott geneigt machen, so musst du etwas taugen, darfst nicht Mädchen oder Ehefrauen verführen, nicht stehlen und morden; auch nicht eines Hellers Werth, der dir nicht gehört, darfst du begehren. Gott freut sich an gerechtem Thun, nicht an ungerechtem. Wenn du ihm Opfer bringst, so sei gerechten Sinns und lass dein Herz so leuchtend sein wie deine Kleider."

Der Mensch ist nur dann wahrhaft bei sich, wenn er, dem Ruf der Götter folgend die in ihnen sich aufschliessenden

---

[1]) Pindar, Olymp. XIII, in fin. Isthm. III, 4. Aeschyl. Agamemn. 894. Eurip., Medea 635. Sophocl. Antig. 677.

[2]) Maury, Hist., tom. III. p. 48 sq.

[3]) Isocrates de pace c. 12.

[4]) Id. ad Nicocl. c. 6.

den sittlichen Normen und geistigen Motive sich gegenwärtig und in sich lebendig erhält. Dagegen sich dem Sturm der sinnlichen Affecte und Leidenschaften überlassend, geräth er ausser sich und geht aller Freiheit verlustig. Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Der Mensch muss sich in der geistigen Mitte seines Bewusstseins erhalten, alsdann gelingt es ihm, jene trüben Bewegungen zu beherrschen.[1]) So sich geordnet und maassvoll in sich und nach aussen bewegend, in völliger Harmonie mit sich und mit dem All, gewährt er ein vollendet schönes Bild; die Tugend ist zugleich die reinste Schönheit[2]), die wilde in das Grenzenlose ausschweifende Leidenschaft ist hässlich. Von allen Leidenschaften aber die hässlichste und schmählichste ist die Gewinnsucht. In der That ist grossem Reichthum zufriedene, arbeitsame Dürftigkeit bei weitem vorzuziehn. Eine Anklage gegen den Reichthum ist vor Allem die Komödie „Plutos" des Aristophanes. Der Dichter will seinen auf der Jagd nach Gewinn befindlichen Mitbürgern einen Spiegel vorhalten, er will ihnen zeigen, wie der Gewinn des Reichthums nur durch den Verlust höhrer Güter erkauft werde, wie der Reichthum den Menschen zum trägen Geniessen verleite, ihn zur Verachtung der Götter bringe, ihn schamlos und schlecht mache; und auch, wenn das blinde Glück corrigirt und den Bessern, die ihn zu verdienen schienen, der Reichthum zugewandt würde, so sei die Folge nur die, dass derselbe nun auch diese Besseren schlecht mache. Sehr schön ist die Rede, welche die Penia zu ihrer Vertheidigung hält und in der sie andeutet, wie auch die Götter nicht in materiellen Gütern, sondern in idealen Werthen ihre Grösse haben. „Warum fliehn dich Alle?" wird sie gefragt; und sie antwortet: „Weil ich sie zur Besserung nöthige, gleichsam wie der Vater an seinen Kindern strenge aber heilsame Zucht an ihnen übe." „Dann möge sie aber nur gradezu sagen, dass Zeus nicht das Richtige erkenne, denn er behalte ja den Plutos für sich." Und nun sie:

---

[1]) Conf. Isocr. ad Nicocl. c. 8. ad Demonic. c. 4. Areopagit. c. 17.

[2]) Conf. Theogn. 642. 939 (Welcker). Pindar Olymp. XIII, 47. Pyth. II, 34. Euripid. Hippolyt. 264.

Ihr, denen der Wahn altvätrischer Zeit [1]) noch die Augen des Geistes verkleistert,
Arm ist ja Zeus ganz unleugbar; das will ich dir schlagend beweisen.
Denn wäre er reich, wie käm' es, dass er, der selbst das olympische Kampfspiel
Anordnet, wozu er im fünften Jahr allzeit die Hellenen versammelt,
Mit dem Wildölzweig die Athleten bekränzt, die als Sieger verkündet der Herold?
Das müsste fürwahr mit der Krone von Gold, wenn er reich wär', eher geschehen.

Der Reichthum, sagt Pindar (Olymp. II, 53 fg.), bringt schwere Sorgen mit sich. Der reich ist, hat doch keine Ruhe, begehrt immer nach Mehrerem und ist kein Ende seines Verlangens; in seiner fortgesetzten Jagd nach immer grösserem Gewinn geht ihm auch das Geringere verloren, das er besass.[2]) Fester Besitz ist nach Sophocles (Fragm. 196) allein die Tugend; nach Xenophon (Hiero 2, 4) liegen Glück und Unglück nicht in äussern Verhältnissen, sondern in der Seele selbst; die Hoffnungen und Pläne des nach äusserm Glück Trachtenden sind Träume des Wachenden, sagt Pindar (bei Stob. floril. III, 12). Der Reichthum ist nach Isokrates[3]) mehr der Ungerechtigkeit, als der echten Bildung und Gesittung Gehülfe; nur die Tugend begleitet den Menschen bis in's Alter und über das Leben hinaus; sie verleiht, was der Menge fürchterlich ist muthig zu ertragen, und zeigt, dass Trägheit Schimpf, Anstrengung Ruhm ist; sie gedeiht in der Dürftigkeit am besten. Die Gefährtin der Dürftigkeit ist Besonnenheit und maassvoller Sinn. Daher soll man Ruhe halten und nicht Grosses wider die Gerechtigkeit begehren, sondern mit seinem Geschick zufrieden sein. Höher als die, welche aus der Ungerechtigkeit Vortheil ziehn, sind die zu halten, welche bei der Gerechtigkeit in Schaden kommen, wenigstens haben sie frohe Aussichten für die Ewigkeit vor jenen voraus.

Wenn nun schliesslich auch im Allgemeinen Grundsatz war, man müsse dem Freund Gutes, dem Feinde Böses thun,

---

[1]) D. h. der vorhellenischen, barbarischen Zeit, bevor Zeus über Götter und Menschen herrschte.

[2]) Demosth. Aristocr. 113. Isocrat. de pace 2.

[3]) ad Demonic. 2. 4. Areop. 2. de pace 2.

und kräftig hassen ebenso wie kräftig lieben für das wesentliche Ingrediens eines männlichen Charakters galt, so hielt man es doch wiederum auch für edel und den Göttern wohlgefällig, dem Hass nicht zu weit nachzugeben und dem Abbittenden bereitwillig zu verzeihn.[1] Die hellenische Gerechtigkeit ferner war keine starre, sondern eine lebendige, die daher Barmherzigkeit einschloss, Barmherzigkeit zur eigensten Blüthe hatte. Das spricht sich vor Allem darin aus, dass Fremdlinge, Darbende, Hülflose und Schutzflehende für gottgeweiht galten, ihnen zu willfahren für eine religiöse Pflicht, sie abzuweisen für eine Beleidigung der Götter angesehn wurde. In Athen war der Schutz, den das Gesetz *περὶ ὕβρεως* (grobe thätliche Beschimpfung) gewährte, auch auf die Sklaven ausgedehnt.[2] Grossartig war dort auch die Privatwohlthätigkeit, und ebenfalls der Staat selbst zeigte sich durch reichdotirte Wohlthätigkeitsanstalten für die Armen besorgt.[3]

In der hellenischen Religion kam der mythologische Process zu seinem Abschluss. Einen höhern Inhalt als hier hat er nicht hervorgebracht, ja auch nirgend einen Inhalt, der diesem gleichkäme. Ebenfalls die unmythologischen Religionen, die wir kennen gelernt haben, im Besondern der Brahmaismus und der Buddhaismus, können mit ihr nicht concurriren. Es ist ein alter Irrthum, die hellenische Religion ihrer Vielgötterei und der menschlichen Individualisirung ihrer Götter wegen, andrerseits auch um ihres angeblich vorzugsweise ästhetischen Characters willen andern Religionen, z. B. dem Indischen Brahmaismus weit, selbst aber der Religion des Zarathustra nachzusetzen. Aber die Vielgötterei ist nur eine Form, und nicht auf diese, sondern auf den in ihr dargestellten Inhalt kommt es an; der entschiedenste Monotheismus ist keineswegs schon unmittelbar als solcher höher als irgend ein und in noch so lebhaften und individuellen Zügen

[1]) Conf. Ilias IX, 495 sq. Herod. IV, 205. Hesiod opp. et d. 711. Pittacus ap. Stob. florileg., I. 9.

[2]) Demosthenes Mid. 13, d.

[3]) Nägelsbach, Nachhom. Theolog., S. 255 ff.

und Farben entwickelter Polytheismus; vielmehr dieser hat den unbedingten Vorrang, wenn sein Wesen idealistisch, jenes' Wesen dagegen naturalistisch ist. Jeder mythologische Polytheismus ist überhaupt ein wenigstens relativer Fortschritt gegenüber dem Urmonotheismus. Und seine menschlich individuelle Ausgestaltung, je menschlicher sie ist, nicht das mit aller Natur Gemeinsame des Menschen, sondern das Eigenthümliche, durch das er die Natur übertrifft, und dieses in allgemeingültiger Gestalt, das Menschheitsideal, aber eben als lebend, in concreter Personification, darstellend, — diese menschlich individuelle Ausgestaltung, je menschlicher sie ist, drückt damit nur die um so grössere Humanität und Geistigkeit des Wesens dieser Religion aus. Ich habe diese Grundsätze schon in meinem Werk „Cultur und Religion“ 1875 mehrfach erörtert, und auf dieses Werk wie auf das folgende: „Prometheus, Dionysos, Sokrates, Christos“ 1877 verweise ich hier den Leser überhaupt. Schliesslich was den angeblich aesthetischen Character der hellenischen Religion betrifft, so, meine ich, ist der wesentlich sittliche Grundgehalt derselben in diesem Buch wie in den beiden eben genannten genugsam aus den Quellen nachgewiesen worden. Ohne dass der Werth, der auf die schöne Form von den Hellenen gelegt wurde, abgeleugnet werden soll, muss doch in dieser Beziehung die höhre Bedeutung, die dem innern Schönen zugeschrieben wurde, jenem Schönen, das mit dem Guten übereinkommt, und der eigentliche Character des Idealen und der idealen Bildung ist, hervorgehoben werden. Dagegen nun der Brahmaismus wie der Buddhaismus sind beide, wie wir gesehn haben, ihrem Wesen nach naturalistisch; sie haben wohl einige sittliche Effecte, sie haben Effecte, die den Schein des Sittlichen darbieten, aber sie haben kein sittliches Princip, und desshalb kommen sie nicht nur nicht dem Christenthum, sondern selbst dem Hellenismus kommen sie nicht gleich und fallen durchaus unter den Gesichtspunct des Barbarischen, des Culturlosen, ja theilweise selbst Culturwidrigen.

Suchen wir nun noch einmal und näher die Bedeutung der Mythologie und des mythologischen Processes uns zu erklären. Dieselbe besteht darin. Das Gesammtgemüth der

Menschheit, seine Action in einzelnen Völkern concentrirend, um von diesen als gleichsam Brennpuncten aus das entwickelte Licht durch das Ganze auszubreiten, sammelte hier und actualisirte sich die ihm, dem Gemüth, innehaftenden geistigen oder sittlichen Substanzen. Das Gemüth ist an sich selbst geistig, aber für sich als dasjenige des Menschen ist es eben doch nur Organ, ist Fähigkeit, Vermögen; und so betrachtet hat es den geistigen Inhalt, schöpft es seine geistige Erfüllung und Substantiirung sowenig aus sich, wie das sinnliche Bewusstsein den sinnlichen Inhalt, die sinnliche Lebens- und -Actionstüchtigkeit. Sondern es wird, ebenso wie für das sinnliche Bewusstsein, für die natürliche Psyche das System der sinnlichen Kräfte und Qualitäten da ist, ebenso wird für das Gemüth ein System der sittlichen Potenzen gefordert. Dieselben sind in den innern Lebenskreis des Gemüths eingeschlossen, an denselben gebunden, aber ihrem Wesen zufolge nicht so gebunden, dass sie von dem Gemüth auch subjectiv abhängig wären, dass dieses über sie verfügen könnte; wenn auch objectiv vom Gemüth involvirt, bleiben sie doch immer dessen innre Voraussetzungen, und werden insofern nicht vom Gemüth regiert, sondern umgekehrt, sie regieren das Gemüth. Und zwar waren diese innern Voraussetzungen anfangs ausser Actus gesetzt, sie waren dem Gemüth latent geworden durch die Sinnlichkeit, welche anfangs das einzige Entwicklungskräftige und Productive im Menschen ist, und sich auch fortdauernd als Substrat und Medium auch seiner geistigen Bethätigung behauptet. Und es ist nun eben der mythologische Process das, dass das Gemüth sich jene seine innern geistigen Voraussetzungen, die sich ihm verborgen hatten, wieder ihrem ganzen concreten Inhalt nach gegenwärtig und activ macht, oder vielmehr dass diese sich ihm wieder gegenwärtig und activ machen. Denn wie gesagt, das Gemüth für sich als das geistige Organ des Menschen verfügt nicht souverain über diese Voraussetzungen, es regiert sie nicht, sondern wird von ihnen regiert. Allerdings muss die ganze Bewegung und Entwicklung vom Gemüth ausgehn, von ihm angeregt werden; sie müsste nothwendig ausbleiben, wenn der Mensch seinen ganzen Willen in die Sinnlichkeit würfe, wenn

das Gemüth, das geistige Organ, selbst in dieser unterginge, wenn nicht nur der geistige Inhalt, sondern auch das geistige Organ latent würde, wie dies vor Allem bei den wilden Völkern der Fall ist; aber wenn das Gemüth durch sein eignes innres Suchen und Trachten die ganze Bewegung veranlasst, so verhält es sich während derselben doch durchaus nur leidend oder höchstens mitthätig, ist nicht Princip oder Subject, sondern nur Medium, die Bewegung ist durchaus die organische Selbstbewegung der Voraussetzungen, in die nun seinerseits das Gemüth involvirt ist. Dann aber muss das, was dem realen, bestehenden Verhältniss nach der primäre Inhalt des Bewusstseins und das constante Mittel aller seiner Aeusserungen ist, die Sinnlichkeit, auch mitgehn und mit hervorgehn; da die ganze Bewegung durchaus unmittelbar, durchaus unwillkürlich ist, jede Reflexion ausgeschlossen ist, da sie unmittelbar aus der ganzen Fülle des menschlichen Lebens hervorgeht, so kann das Sinnliche nicht abgetrennt werden; es ist und bleibt eben das Element, in dem das Geistige sich auslegt, in dem es Gestalt und Farbe erhält, und es muss sich daher den Entwicklungen des Geistigen selbst auch störend und schwächend beimischen. Der Mensch hat eben sein faktisches Sein, seine unmittelbare Actualität im Sinnlichen; dadurch ist ihm das Geistige latent geworden. Wäre dieses nun, wie es hier in Betracht kommt, eine wirklich ausser ihm bestehende Welt, so würde er sich dann auf einmal wieder in den vollen und durchaus reinen und ungemischten Besitz derselben setzen, wenn er den Sinnen und der Sinnlichkeit entrückt würde. Aber dies Geistige ist nicht ausser ihm, sondern ist in ihm als innre schöpferische Grundlage seines Gemüths, seines geistigen Organs. Wenn es also sich wieder reactiviren soll, so ist doch diese Reactivirung von dem factischen Zustand des Menschen abhängig und in die Bedingungen desselben eingeschlossen. Es muss die Entwicklung von dem, was der Mensch factisch ist, ausgehn, und in diesem seinem factischen Sein allmählig ihre eignen Bestimmungen mehr und mehr, näher und näher aufschliessen. Insofern vorzugsweise ist für die Reactivirung die Form einer Entwicklung, einer Succession nothwendig. Diese Entwicklung beginnt mit Sinnlichem, in dem sie mit diesem das

Geistige noch unmittelbar identificirt. Aber auch in ihren letzten Ergebnissen, in ihrem höchsten Resultat, mit dem sie abschliesst, bleibt sie doch immer noch insoweit in den sinnlichen Bedingungen befangen, als sie den geistigen Inhalt doch nur in den Grenzen und Richtlinien des von jenen beschriebenen Gesichtskreises, und ihn somit nur unter einem mehr oder weniger äusserlichen Verhältniss auslegen und darstellen kann. Auch unter diesen Beschränkungen erfolgt jedoch die Reactivirung nicht so, dass sie im Mindesten mit der stetigen Actualität des Sinnlichen von gleichem Werthe gehalten werden könnte. Sondern die Actualität und Gegenwärtigkeit des Geistigen kann insoweit immer nur eine indirecte sein, der die directe des Sinnlichen gegenübersteht. Der Mensch lebt nicht unmittelbar im Geistigen, hat nicht die eigenthümliche Wesensanschauung desselben, sondern nur durch das Bild und Gleichniss, durch die anthropomorphische Objectivation ist es ihm gegenwärtig und lebendig, und wenn es ihm gegenwärtig und lebendig bleiben soll, so muss er diesen Objectivationen gradezu objective Realität zuschreiben, eben wie die Somnambulen und Visionäre ihre Gesichte und Erscheinungen für wirkliche Gegenstände halten. Ist ihm dagegen einmal diese naive und gleichsam ekstatische Ansicht zerstört, so bleiben wohl im Gewissen noch sittliche Typen und Normen, die aber ganz und gar ohne lebendige Wirkungsfähigkeit sind, und das *nitimur in vetitum* tritt in seine Kraft. Dieser unselige Zustand eines Zwiespalts zwischen Sittlichem und Leidenschaft, eines bewussten und schuldbewussten Widerstrebens der Leidenschaft gegen das Sittliche, dieser Zustand, wie ihn von den letzten Zeiten des Heidenthums die römischen Dichter mehrfach bekennen und Paulus ihn erschütternd schildert, grade darauf seine Theorie des Christenthums bauend, dieser tritt dann ein, wenn die ursprüngliche Einheit von Bild und Sache wie von Bild und Gemüth gestört und zerstört ist. Denn nur diese Einheit, nur der Glaube ist es, durch den Pflicht und Neigung, Gesetz und Leidenschaft versöhnt werden. Schon daraus aber, aus dieser Abhängigkeit der sittlichen Lebensgestaltung und geistigen Ausbildung des Menschen von dem Bild und dem Glauben an das Bild, schon daraus kann hervorgehen, dass,

soll der Mensch auf dieser Höhe seiner Bestimmung erhalten werden, die Mythologie auch in ihrem höchsten Ergebniss, im Hellenismus, nicht genügt. Denn ersichtlich ist so diese Höhe der menschlichen Bestimmung auf die Basis eines höchst labilen und zuletzt gleichsam mit Nothwendigkeit sich lösenden Verhältnisses gestellt.

Auch von der Seite wollen wir das Phenomen der Mythologie noch beleuchten, dass eben die in ihr sich activirenden geistigen Voraussetzungen nur substantiell sind, und zwar das Wesen des Princips, aber nicht die eigenthümliche spontane Actionskraft desselben haben. Das Princip selbst ist nicht in ihnen. Wir dürfen annehmen, dass es eben durch die Sinnlichkeit, die sich durchaus als Lebensmedium des menschlichen Geistes constituirt hat, ausgeschlossen ist, und im Gemüth bleibt von ihm nun nur das, was von dem Gemüth involvirt, was durch die Beziehung zum Gemüth an dieses gebunden ist, — die innern Totalwirkungen, die das Princip im Gemüth selbst hat, und die als der menschliche Geist von dem Process der Versinnlichung ergriffen ward, mit ihm ergriffen wurden. Forschen wir dem, was das Gemüth somit als innre Voraussetzung einschliesst, nach, so zeigt es sich als diejenigen Bestimmungen enthaltend, die eigentlich die Persönlichkeit organisiren und aus denen das Gemüth die innre Erhebung, die Freiheit von den blinden und ungeregelten Bestimmungen der Natur und Sinnlichkeit gewinnt, in sich selbst eine höhre Mitte gewinnt, in der es dieser mächtig wird. Was nun jenes, was die innern, in das Gemüth eingeschlossenen Voraussetzungen hervorbringen, das muss auch doch in ihnen selbst sein, Kraft und Leben der Persönlichkeit. Dagegen aber beweisen sie solche andrerseits gar nicht, indem sie eben nicht in freier Selbstbestimmung, sondern durchaus nur nach der Weise einer Natur, durch innre Nothwendigkeit getrieben, sich auslegen. Dieser Widerspruch löst sich durch die Annahme, dass allerdings das Princip, dieses dem sinnlichen Princip gegenüberstehende geistige Princip, Kraft und Leben der Persönlichkeit ist, sie aber nur die innern, absoluten Wirkungen des Princips sind, die das Princip im Gemüth hat und die, von dem Princip abgeschnitten, oder vielmehr dem Princip entäussert und in

ein indirectes Verhältniss zu ihrem Ursprung und Subject gebracht, nun genöthigt sind, die Form blos substantieller Entwicklung und Fortbewegung anzunehmen. Wie also das Geistige unmittelbar und so von Anfang und Natur im Gemüth ist und diesem zu Grunde liegt, da ist es etwas Kraftloses und Haltloses, das an sich selbst gar keine Kraft des Bestehens, keine Selbständigkeit hat, das nur durch das Gemüth gehalten wird, durch seine Beziehung zum Gemüth, durch die Verbindung und Gebundenheit an dieses besteht. Alle wesentliche Lebens- und Selbstkraft ist ausser ihm, es ist von dieser seiner eigenthümlichen Lebensmitte ausgeschlossen. Als eigenthümliche Wirkung derselben, des wesentlichen Princips aller geistigen Lebensentwicklung, bezieht es sich jedoch nothwendig auf dieses zurück, wird dieses nothwendig von ihm involvirt. Daher kommt in dem vom Gemüth aus sich vollziehenden Entwicklungsprocess gleichwohl doch das Princip zur Erscheinung, aber nur im Bilde, nur als ein aus gegebenen zerstreuten Momenten reconstruirtes und divinirtes Bild, und mit den veränderten Bestimmungen, mit der Relativität, welche durch die anhaftenden, fremdartigen Bedingungen der sinnlichen Anschauung nothwendig gegeben ist. Und zwar unterscheidet sich hier 1) dasjenige, was im eigentlichsten Sinne das Princip ist, das Subject des Geistigen, die selbständige Natur und die freie Ursache desselben. Dieses zwar kann nur da unterschieden werden, wo das Geistige in seinem eigenthümlichen Sinn und Wesen voll zu Tage kommt, also in Hellas. 2) unterscheidet sich der Mittler und Vermittler alles Geistigen, jene Gott-menschliche Persönlichkeit, welche in das Gesammtbewusstsein der Menschheit das eigenthümliche Leben des Subjects des Geistigen einführt und in demselben auslegt und entwickelt. In den Glaubenskreisen, in denen der Begriff der unbedingten Göttlichkeit noch ganz oder theilweise im Naturprincip haftet, kommt nur diese vermittelnde Lebensmacht zur Erscheinung, das Subject des Geistigen, wie wir es nannten, ist in dieser noch verborgen. Baal ist der Gott, der im Bewusstsein herrscht, Duzi, Adon sind die fremden, von fremd her kommenden Götter. In Hellas dagegen, wo das Geistige als das allein wahrhaft Göttliche rein und sicher erkannt ist, tritt wie ge-

sagt auch das Subject des Geistigen heraus. Es ist Zeus, insofern er Vater des Herakles und danach auch des Dionysos ist — diese zu Heilanden der Menschheit, Eröffnern gnadenvoller Offenbarungen im Bewusstsein der Menschheit erzeugt hat.

Auf dem Wege der Entwicklung der Religion bildet sich der Menschheit ein sittliches Gewissen. Gewissen ist das, was den Menschen nach der Seite seiner sittlichen Freiheit unbedingt in Pflicht nimmt, und was dann, wenn er dieser Pflichtanforderung in seinem Gemüthe folgt, nun in ihm wirkend ihn sich gleichgestaltet. Es ist die Sprache und Action des Göttlichen in der Menschheit und im Menschen. Wollen wir von einem Gewissen reden, so ist es nicht möglich, das Sittliche vom Religiösen zu trennen. Das Sittliche ist durchaus vom Religiösen einbegriffen, das Religiöse ist es, das es bedingt und erfüllt. Alle sittlichen Gewissensbestimmungen haben religiöse Wurzeln und religiöse Spitzen. Die Entwicklung der Religion und somit die Bildung eines Gewissens erfolgt aber auf solche Weise, dass sie allein von sich selbst auszugehen scheint und jede subjective Willkür des Menschen wenigstens in allen wesentlichen Hinsichten ausgeschlossen bleibt. Alle einzelnen Individuen sind in diese grosse Bewegung und Evolution eingeschlossen, sie ist durchaus ein Gesammtheitsphänomen. So muss also ein Punct in den Menschen sein, in dem sie als einzelne Individuen betrachtet mit einander in eine innre, gleichsam apriore Gemeinsamkeit und Totalität zusammengehn. Dieser Punct ist eben im Gemüth, in eben dem Geheimniss der menschlichen Natur, welches auch für die Entwicklung der Religion und die Ausbildung eines Gewissens der Menschheit das Organ ist. Hier in diesem verborgenen Punct stehen alle Menschen in Conspiration und leben aus Einem Ganzen. Die grossen Bewegungen und Evolutionen, welche die Menschheit wie alle einzelnen Menschen angehn, vollziehen sich so in allen zugleich und mit Uebereinstimmung und aus Einer Bestimmung, so dass alle Einzelnen und Einzelbewegungen nur innre Theile der Totalbewegung sind, innre, nicht äussre Theile, nicht solche, aus denen sich die Totalbewegung zusammensetze und summire, sondern in die sie sich gliedert.

Hier im Gemüth ist die Menschheit eine organische Totalität, ein Organismus, dessen Lebenshandlungen wesentlich totale sind, in welche die Individuen als organische Theile des Ganzen eingeschlossen sind. Dagegen in der Sinnlichkeit und in dem durch Sinnlichkeit vermittelten Bewusstsein, dem die Gedanken, die Reflexionen sowie die Gefühlseindrücke und die einzelnen Willensentschlüsse angehören, da treten die Einzelnen mit individueller Eigenbestimmung heraus, und da ist es, wo sie, wo Jeder von ihnen in seiner einzelnen Persönlichkeitssphäre von dem in dem Gesammtgemüth entwickelten Gewissen in Pflicht genommen wird. Und eben da entstehen die individuellen Abweichungen. Wollen wir daher die Gestalt der Religion und des Gewissens in einem Volk oder in irgend einem bestimmten Zeitabschnitt beurtheilen, so dürfen wir nicht auf die religiös sittliche Betrachtungsweise und Verfassung der Einzelnen, und wäre es auch der Mehrheit aller Einzelnen sehn. Die Liederlichkeit der Hellenen, namentlich der spätern, ist für den Character und den Werth des Hellenismus so wenig entscheidend, wie der blutdürstige Fanatismus und der Pharisäismus vieler Christen für den des Christenthums. Wir haben den Hellenismus in den Aussagen seiner Propheten, in den Idealen der edelsten und grössten Geister dieses Volkes, vor allem seiner Dichter zu studiren, und das Christenthum nirgend anders als in seinem Urheber.

Das Gemüth nun ist der Geist im Menschen. Nicht dass es selbst productiv und fähig wäre, den geistigen Inhalt aus sich selbst zu entwickeln, sondern es ist das geistige Organ und als solches befähigt, eben wie das Auge das Licht, so es den geistigen Inhalt in sich eigenthümlich aufzunehmen und auszuführen. In diesem nun, also im Geist ist die Menschheit Ein Organismus. Aber keine Verbindung ist ohne eine in ihr selbst liegende bindende Mitte, kein Organismus ohne seine innre centrale Einheit, welche die Gliederung und den Zusammenhang erzeugt, und aus der die einfache Bestimmung hervorgeht, welche die Theile zur organischen Totalität vereinigend, in ihnen sich auslegt und entwickelt. So nun involvirt auch die Menschheit, sofern und weil sie im Geiste ein Organismus ist, involvirt ebenso

im Geiste auch einen Centralgeist so zu sagen, ein Centralgemüth, einen absoluten Menschen *qua* Geist. Dieser als innre immanente Einheit des Geisterorganismus ist keineswegs dem Wesen nach grösser und höher als die Menschheit und die Menschen, er ist eben Mensch, wohl aber ist er grösser und höher der Form und Stellung nach. Denn der Form und Stellung nach ist er in der That göttlich und Gott, da in ihm, was sich in der Menschheit ausbreitet und besondert, eben ungetheilt, schlechthin absolut, und vor der Menschheit, bevor es sich in dieser ausbreitet, also ursprünglich und original ist, und da aller geistige Inhalt, um sich in der Menschheit auszulegen und zu vertheilen, zuvor in ihm sich sammeln und durch ihn für die Menschheit actuirt werden muss. Insofern auch ist er im Verhältniss der Menschheit zum productiven Princip des Geistes, zu Gott (der Gott als Subject ist, ὁ θεὸς, nicht wie Jener Gott blos als Prädicat, θεὸς ohne Artikel) der Mittler zwischen Gott und Menschheit. Wie sein geistiges Leben durch Gott, die Quelle alles Geisteslebens, hervorgebracht und actuirt wird, so nun bringt er hervor und actuirt das von Gott empfangene geistige Leben in der Menschheit, und insofern ist in ihm dem Geiste, somit der Wahrheit nach „das Leben", und „das Leben ist das Licht der Menschen", da das geistige Leben sich wesentlich im Erkennen actuirt — insofern ist er „das wahrhafte Licht, das jeden Menschen erleuchtet", um mit dem alten Buch zu reden, mit dessen Philosophie hier die meinige sich begegnet. Wir können ferner schliessen, dass er ewig ist, eben weil er (der Form nach) absolut ist, während die einzelnen Menschen erst in der Zeit entstehn und erst a parte post sich verewigen können. Die Proportion: „Gott und Mensch" zeigt sich als eine ewige Proportion, wenn wir den Menschen an sich, absolut betrachten; eine Gesammtheit einzelner Menschen ist etwas Zufälliges, das seine Entstehung nur einem durchaus freien, einem in keinem Sinne nothwendig motivirten, d. h. nicht einem Bedürfniss entspringenden Entschluss der Gottheit verdanken kann.

Das innerste und erste Wesen der Menschheit ist Geist. Durch die Sinnlichkeit aber ward das Leben, der concrete Lebensinhalt des Geistes ausgeschlossen, und der Geist des

Menschen blieb nur als Form in Wirksamkeit, durch die lediglich der sinnliche Lebensgehalt verarbeitet wurde. Die Sinnlichkeit schob sich als eine für den Menschen unüberwindliche Schranke zwischen die Menschheit und deren geistiges Lebenscentrum, durch das ihr aller geistige Gehalt vermittelt und in ihr actuirt werden sollte. Sie kam so zu diesem in ein äusserliches Verhältniss, durch das aller lebendiger Zusammenhang, alle Gegenseitigkeit und Wechselwirkung aufgehoben wurde. Zwar konnte nicht überhaupt alle Verbindung aufgehoben werden, aber dieselbe war doch keine freie lebendige mehr, sondern eben nur diejenige, die durch die wesentliche organische Beziehung beider Theile zu einander, des organischen Lebenscentrums zu seinem Organismus gefordert war. Durch diese lediglich substantielle Verbindung flossen also immer noch Wirkungen aus dem geistigen Lebenscentrum der Menschheit in diese ein, und es war nun der Menschheit möglich gemacht, aus jenen einfliessenden Wirkungen den geistigen Lebensinhalt sich soweit wieder zu erneuern. Allein wenn nun einerseits in jenen Wirkungen nicht die persönliche Bestimmung dessen war, von dem sie ausgingen, und somit ihr eigentlicher Lebensnerv ihnen abging, so andrerseits konnten sie auch im Lebenskreis der Menschheit nicht in ihrer reinen und einfachen geistigen Gestalt aufgehn. Denn wiederum trat als gleichsam brechendes Medium diesem Lichtschein die Finsterniss der Sinnlichkeit entgegen, und setzte ihn durch die ihr eignen äusserlichen Bezüglichkeiten auseinander. Indem sie in den Lebenskreis des menschlichen Geistes eintraten, von diesem angeeignet wurden, trennten sich jene Wirkungen gleichsam von ihrem Ursprung und gewannen diesem gegenüber eine gewisse Selbständigkeit, sofern sie nun ganz ausser diesen gesetzt sich an den in einem eben durch die Sinnlichkeit völlig abgeschlossenen Lebenskreis wirkenden menschlichen Geist banden, zu dem sie ja ausserdem auch, als nur durch die organische und substantielle Beziehung der Menschheit zu ihrem Lebenscentrum hervorgerufen, von vornherein ein nothwendiges Verhältniss hatten. Und während sie nun so als gleichsam unwillkürliche Reflexe des geistigen Lebenscentrums der Menschheit sich bestimmten, nahmen sie,

in deren Lebenskreis eingetreten und aufgenommen, nun eine Art der Entwicklung und Bewegung an, die nur in ihnen selbst und in ihren Beziehungen zur Sinnlichkeit bestimmt völlig blind und aus der Nothwendigkeit des Wesens hervorgehend war.

Allein wenn nun der Menschheit auch alle Möglichkeit genommen ist, directe und persönliche Beziehungen zu ihrem geistigen Lebenscentrum zu eröffnen, so steht doch nichts entgegen und es liegt sogar nahe anzunehmen, dass dieses seinerseits solche wieder aufnehmen wird. Dadurch tritt nun der Mythologie zur Seite und an ihre Stelle die Offenbarung. Es wird aber jenes geistige Lebenscentrum zunächst nicht da diese Verbindung eröffnen, wo ihm schon eine selbständige Entwicklung geistiger Kräfte und Anschauungsformen begegnet — also nicht in dem Umkreis des mythologischen Processes. Diesen Theil der Menschheit wird es seine Wege gehen lassen, bis er am Ende seiner Wege angelangt ist, wo sich zeigt, dass auf diesen Wegen doch nicht die ganze, nicht die principielle Erfüllung des Bewusstseins gefunden werden kann. Ebensowenig aber wird es dort anknüpfen und anknüpfen können, wo alle eigenthümlich geistige Anlage in der wildwuchernden Sinnlichkeit zu Grunde gegangen ist, d. h. unter den ausserhalb des mythologischen Processes sinn- und zwecklos sich umtreibenden und umgetriebenen wilden Völkern. Sondern dort wird es in diesem Sinne selbstthätig eintreten, wo und soweit noch die Unmittelbarkeit und Naivetät der menschlichen Anfänge erhalten ist, noch keine bestimmte Richtung und Bewegung ergriffen wurde — wo der Mensch das Sinnliche noch weder behauptet noch negirt, sondern eben nur schlechtweg lebt, lebt wie es unmittelbar ist, wie es erscheint — wo aber in dem sinnlichen Erscheinungsgehalt noch die geistige Form in ihrer reinen unmittelbaren Wirkung thätig ist — kurz wo und soweit sich der Mensch noch in der Verfassung und unter der Bestimmung des Urmonotheismus befindet. Hier also theils sich anschliessend und einschliessend, theils sich polemisch entgegensetzend, beginnt es sich aus sich selbst, aus seiner eignen Mitte, aus seinem persönlichen Leben heraus im Gemüth auszulegen, und schreitet darin von klei-

nen, kaum unterscheidbaren Anfängen zu immer volleren, helleren Entwicklungen fort. Es erzieht sich die Menschen, und, ihren Fähigkeiten sich anpassend, sucht es allmählig sie zu der Höhe seines Gesichtspunctes hinaufzubilden. Allein auch hier bleibt doch die sinnliche Gebundenheit des menschlichen Gesichtspunctes eine Schranke, die in ihrer Undurchdringlichkeit es unmöglich macht, grade das Letzte, Entscheidende mitzutheilen und begreiflich zu machen. Stets werden in denen, welche es sich zu Organen seiner Eröffnungen ausersieht, diese wieder in äusserliche Beziehungen übergeführt. Und von vornherein ist in dem ganzen Verhältniss etwas Fremdes; es ist eben noch keine völlige Immanenz und Einwohnung, sondern nur eine Einsprache in das Gemüth, wie von aussen herein. Will also das geistige Lebenscentrum sich in seiner eigensten persönlichen Selbstbestimmung wieder der Menschheit einschliessen, und durch Herstellung der völligen persönlichen Innigkeit und Gegenseitigkeit den vollen göttlichen Lebensgehalt ihr vermitteln, so muss es nun einen grossen Schritt weiter thun, es muss selbst in die organischen Lebensbedingungen der Menschheit, in ihren genealogischen Zusammenhang eintreten, muss ihnen gleich werden und auf solche Weise eine völlige und active Lebensgemeinschaft mit ihnen herstellen.

Die Israeliten.

Das Israelitische Volk führt seine Ursprünge auf einen Stamm semitischer Wanderhirten zurück, der, sei es als Nachzügler, sei es als Abzweigung von dem Hauptstrom der semitischen Einwanderung in Chaldäa, sich in diesem Lande eine Zeit lang aufgehalten hatte, und von da unter seinem Stammesfürsten Abraham nach Palästina gezogen war. Im Laufe der folgenden Generationen hatte er sich dann wieder in mehrere Zweige getheilt, von denen die älteren sich theils einem halbritterlichen Räuberleben, theils städtischem Bildungsleben ergaben, während allein der jüngste Zweig, der

Israelitische Stamm, die altväterliche Lebensart des Wanderhirten bewahrte. Und mit der Lebensart erhielt sich diese auch den monotheistischen Glauben der Urheimath, oder doch blieb dieser in ihren religiösen Anschauungen die fortdauernd thätige Grundlage, wohingegen die andern völlig im Strom des mythologischen Processes mit fortgerissen wurden. Zur Zeit als die kanaanäischen Eroberer über Aegypten herrschten, wanderten die Israeliten, durch eine Hungersnoth veranlasst, nach Aegypten aus, und weideten ihre Heerden in der Landschaft Gosen, die ihnen von dem regierenden König, der als Stammesverwandter ihnen wohl gewogen war, angewiesen wurde. Nach der Restauration verfolgt und gedrückt, gelang es dem Genie des Moses, sie den unleidlichen Verhältnissen zu entziehn und aus Aegypten herauszuführen. Ebenderselbe gab ihnen dann die Elemente einer auf religiöser Grundlage entworfenen bürgerlichen und politischen Verfassung, und so wurden sie aus einer nomadisirenden Horde ein Volk.

Unmöglich war es, dass unter so vielfach veränderten Bedingungen, unter so mannigfachen Frictionen und Irritationen, mitten in dem in mythologisches Bilden versenkten Völkermeer, der monotheistische Glaube sich völlig so erhalten konnte, wie er in der Urzeit gewesen war. Und wenn auch der Grund des Gemüths an der Anschauung des monotheistischen Urgottes haften blieb, so musste doch dieselbe in ihrer einzelnen Bethätigung vielfach sich verändern und in fremden Farben nüanciren, ja sie konnte wohl zuletzt sich ganz verwandeln und in ganz neue Bildung übergehn. Und wenn wir uns erinnern, dass der Begriff des monotheistischen Urgottes wesentlich der des Naturherrn war, so ist schon daraus einzusehn, wie sich gerade im Baal die nächsten Anknüpfungen und Beziehungen ergeben mussten, und daher das Bild des Urgottes vielfach in dasjenige Baals überspielen, ja sich in dasselbe umgestalten konnte. Aber auch sonst die Göttervielheit, die überall und ringsum rege war, musste sich auch im Bewusstsein dieser überall das Gebiet polytheistischer Völker durchziehenden und sich mit ihnen berührenden Wanderhirten reflectiren. Und wenn der Polytheismus die ganze Menschheit ergriffen hatte, wie hätte

dieser Stamm allein sich ganz davon ausnehmen können. Wir dürfen dreist behaupten, dass wie von aussen die Versuchungen des bereits entwickelten und ausgebildeten Polytheismus die Israeliten in den Bildungsprocess desselben hineinzuziehen bemüht waren, so auch dieselben von Jnnen vermöge der innern Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechts fortwährend angetrieben wurden, in jenen Bildungsprocess einzugehn. Die Masse war immer im Begriff, diesen Weg hinabzutreiben, und es waren vorzugsweise nur einzelne Personen, welche dieselbe zurückhielten und den alten Glauben erneuerten, ohne dass auch sie von Accomodationen und mythologischen Beimischungen sich freihalten konnten.

Gehen wir nun also die religiösen Urkunden der Israeliten durch, so begegnet uns zuerst in der Erzählung von der Weltschöpfung der monotheistische Urgott in seiner ersten naiven Urgestalt unter dem Plural-Namen Elohim, der hier mit dem Singular des Prädicats (Elohim bara) verbunden wird. *Elohim* Plural mit dem Singular des Prädicats bezeichnet eine unbestimmte Einheit, eine Einheit, die an sich Mehrheit ist, die nur als Einheit handelt und hervorgeht, die unter der Form der Einheit zusammengefasste oder sich zusammenfassende Mehrheit der Natursachen. Damit ist in diesem Gottesbegriff der Uebergang zum Polytheismus bereits angelegt. Auch die Götter der Heidenwelt heissen Elohim, nur mit dem Plural des Prädicats. Abraham folgt einer polytheistischen Irritation, wenn er Gen. 20, 13 sagt: הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים, „als mich Elohim wandern hiessen“. Gegenüber dann dem in der Entwicklung begriffenen Polytheismus bildet sich die bisher in der Mehrheit fliessende Einheit des Gottes in strenger Geschlossenheit und entschiedener Bestimmtheit heraus. Sie markirt sich im Gottesnamen El, ferner in El Schaddai, Adonai und schliesslich Jahve. Jahve ist wahrscheinlich ebenfalls ein uralter Gottesname, den eben später der prophetische Geist adoptirte, neue Bestimmungen in ihn hineinlegend, ja durch eine neue Etymologie (ehejeh ascher ehejeh Exod. 3, 14) ihn gleichsam von Neuem schaffend. Nach der Schöpfung, in dem Vorspiel der Menschengeschichte, haben wir ja in dem Garten Eden die historische Urheimath

der Menschheit zu erkennen, in der ganzen moralischen und physischen Verfassung, in der der Mensch hier erscheint, eben den Urzustand unter dem Einen Gott, wie wir ihn oben im zweiten Capitel characterisirt haben. Der Sündenfall bezeichnet dann eben den ersten Schritt des Abfalls von dem Einen Gott zu den vielen Göttern. Die Erkenntniss des Guten und Bösen, die Vergänglichkeit, die Arbeit und Mühseligkeit sind, wie wir sahen, alles die Folgen, die sich an den Polytheismus und die Civilisation knüpfen. Was die Schlange betrifft, so erkennen wir in ihr, wenn wir die Worte des Paulus ad. Cor. II. 11, 3 vergleichen, eben die Macht, die zur Differenzirung oder zum Eingehn in die Differenzen reizt. Paulus setzt dort die *πανουργία* der Schlange, durch die sie Eva verführte, der *ἁπλότης εἰς Χριστον* entgegen. Der Begriff *ἁπλότης* hat alttestamentlichen Ursprung, wir finden ihn in der Genesis wieder in dem Prädicat תָּמִים, „vollständig, ganz“, welches u. A. Gen. 6, 9 dem Noah ertheilt wird: „Er war ein ganzer Mann“, d. h. er beharrte in dem Einen Gott, der noch das ungetheilte unzersetzte Ganze ist. Der Gegensatz *πανουργία*, das durch alle verschiedenen Formen und Mittel zum Ziele Gehn, wird als wesentliche Eigenschaft und Tendenz der Schlange bezeichnet, diese somit als dasjenige Princip characterisirt, welches die Menschen verlockt, aus dieser ursprünglichen Totalität des Einen Gottes und mit demselben in die getheilte Anschauung herauszugehn und im Vielen und Verschiedenen das Göttliche zu sehen. Das Weib wird zuerst verführt, weil es der irritable Theil, sich rücksichtslos aufschliessend und dem Wechsel und der Veränderung geneigt ist. Der Mann wiederum wird schwach dem Reiz des Weibes gegenüber.

Nach der Austreibung aus dem Paradies gebiert Eva dem Adam zwei Söhne, Kain und Abel. Kain ist ein Ackerbauer, Abel ein Hirt — der Gegensatz des civilisirten und des ursprünglichen Naturzustandes kündigt sich hier an. Das blutige Opfer Abels, in den Erstlingen seiner Heerde bestehend, gefällt Jahve besser als Kain's Opfer, das in Früchten des Feldes bestand. Jahve ist wegen des Abfalls in einer constanten zornigen Spannung gegen die Menschen und lässt keinen Zugang zu ohne Sühne. Darin aber sehen wir ihn

factisch in Annäherung an Baal, der die Erstlinge und blutige Opfer verlangt. Nachdem Eva an Stelle Abels einen neuen Sohn, den Set, geboren, werden zwei genealogische Linien in der Menschheit unterschieden: Die Einen, die Nachkommen Sets, die „mit Elohim wandeln“ und Söhne Elohims heissen; die Andern die Kainiten oder „Söhne Adams“, denen „alles Gebilde ihres Herzens böse war von Anfang an“, d. h. wie Schelling gezeigt hat, die dem Zug zum Polytheismus rückhaltslos folgen. Schliesslich trat unter beiden Linien eine Vermischung ein, und die polytheistische Bewegung bemächtigte sich der ganzen Menschheit. Nur Einer mit seiner Familie blieb „ein ganzer Mann“ und „wandelte mit Elohim“ — Noah. Darauf der Zorn Jahve's und die Sündfluth, ferner der neue Anfang des Menschengeschlechts von Noah aus, und die Verzweigung und Ausbreitung. Aber wieder geht die Menschheit die Wege des Polytheismus und es folgt die Zerstreuung der Völker und die Verwirrung der Sprachen, die als ein Strafgericht Jahve's dargestellt wird. Bei fortgesetzter Einengung des monotheistischen Glaubenskreises reducirt sich dieser schliesslich auf eine Familie und deren Haupt, den Abraham. Aber auch von da aus erfolgt noch eine weitre Einschränkung. Von Abrahams Söhnen wird zunächst Ismael ausgeschieden, und Isaak Träger der Jahvereligion; und von Isaaks Söhnen ist es mit Beseitigung Esau's Jakob oder Israel allein, der die Mission aufnimmt. Ismael ebenso wie Esau und beider Nachkommen (Araber einerseits, und andrerseits Edomiter) ergaben sich einer kriegerischen, auf Jagd- und Kriegsbeute gerichteten Lebensweise; Jakob bewahrte wie Isaak die altväterliche friedliche Lebensart des Wanderhirten. „Esau“, heisst es Gen. 25, „ward ein jagdkundiger Mann, ein Mann des Feldes, und Jacob ein איש תם ein ganzer Mann, in den Zelten bleibend.“ Ebenso erklären seine Söhne vor dem König von Aegypten, der sie aufnimmt: „Viehzucht treiben deine Knechte von unsrer Jugend bis jetzt, so wir, so unsre Väter.“ Dies friedliche Hirtenleben ist eben die Lebensweise der Urzeit, die in völliger Eintracht mit dem unmittelbaren Naturleben, im Gegenwärtigen sich bescheidend, ohne nach Mehrerem und Fremdem zu trachten und Streit zu erregen, dem Gesichts-

punct des Urmonotheismus eigenthümlich entspricht, sowohl durch ihn gebildet, als fähig ist ihn aufzunehmen und zu bewahren.

Aber die naive Anschauung und Empfindung der Urzeit, die so gänzliche Unbewusstheit der feindlichen Gegensätze des Lebens, diese liess sich doch nicht ebenso bewahren, wie die äussre Form des Lebens. Auch die noch dem Urgott sich im Princip beharrlich Anschliessenden erfuhren den Unterschied des Guten und Bösen, empfanden den Tod und alle Uebel des Daseins, wenn auch nicht mit der Intensität, mit den vermehrten Schmerzen, wie die, welche den Weg der Cultur und Civilisation betreten hatten. Ebenso auch empfanden sie die Reflexe, die von der allgemeinen polytheistischen und mythologischen Stimmung der Menschheit in sie übergingen, empfanden deren Macht über sich, die Neigung ihren Reizen nachzugeben, und wie sie bei aller Treue gegen den alten Gott doch hin und wieder und theilweise und in secundären Beziehungen diesen Reizen thatsächlich nachgaben, und so immer auf der Schwebe und am Rand des Abgrundes schwankten. Unter allen diesen Eindrücken veränderte sich ihnen das Bild des Gottes. Das mütterliche Umfangen und Einhegen, das ihn in der Urzeit so vertraulich gemacht hatte, verlor sich ganz aus seinem Bilde; er stieg zu einer Erhabenheit auf, die für den irdischen Menschen unnahbar und in der Annäherung verderblich wurde; gegen eine in allen Menschen fortwirkende Ursünde, einen Hang zum Bösen d. h. zum Abfall von dem Einen Gott zu den vielen Göttern, stellte er sich nun als in einer beständigen zornigen oder zorndrohenden Spannung dar, und es war dieser Zorn des Gottes, als dessen Wirkungen der (allerdings ja schon früher vorhandene, nun aber erst empfindlich unterschiedene) Tod, Schmerz und aller Wechsel der Dinge erschienen. So in seiner äussern Erscheinung näherte er sich dem Baal an, konnte leicht diesem specifische Bestimmungen in sich aufnehmen, ja in seine Gestalt und Wesenheit übergehn. Dies wenigstens, wenn nur die Erscheinung, die Wirkung, nicht das Urmotiv derselben beachtet wurde, welches eben darin bestand, dass die Menschen von dem Abfall zum Polytheismus abgehalten und dieser an ihnen gestraft würde.

Wie schon früh in den Voreltern und während des Hirtenlebens die dem Baal eignen Tendenzen sich geltend machten, das sehen wir an dem Opfer Abrahams und an der ebendemselben vorgeschriebenen Ceremonie der Beschneidung (als einer Art Stellvertretung für das Opfer das ganzen Menschen), von welchen beiden wir später ausführlicher zu handeln haben werden. Ganz besonders in polytheistische Velleitäten aber sehen wir grade den Stammvater der Israeliten, Jakob oder Israel, verwickelt. Seine Auffassung Jahve's ist völlig sinnlich und lokal. „Wie furchtbar ist dieser Ort“, ruft er nach seiner Traumvision Gen. 28 aus, „dies ist nicht anders als Gottes Haus und die Pforte des Himmels.“ Er errichtet dem Gott ein Bätyl, und salbt es mit Oel ganz nach altem heidnischem Brauch.[1]) Sein Weib Rebekka entwendet ihrem Vater die häuslichen Fetische[2]), wobei er den Hehler macht. Als er nach dem Ort ausziehen will, wo er früher das Bätyl errichtet, befiehlt er seinen Weibern, die fremden Götter wegzuthun, die er somit vorher wenigstens geduldet hatte. In dem Vertrag, den er mit Laban schliesst, erscheint der Gott Nachors ganz gleichwerthig mit dem Gott Abrahams und Isaaks, mit Jahve, dieser ganz ein Stamm- und Particulargott wie Jener. Schliesslich der Ringkampf, den er mit einer göttlichen Erscheinung während der Nacht zu bestehen hat, einer Erscheinung, die selbst das Wesen der Nacht hat, da sie die Morgenröthe scheut, erinnert deutlich genug an den Ringkampf des Melkart mit dem Baal oder Molech[3]) und zeugt von einer entschiedenen mythologischen Affection des Bewusstseins. Von den Söhnen und Nachkommen Jakobs in Aegypten berichtet eine alte Tradition, die der Prophet Amos 5, 21 ff. citirt, dass sie dort gradezu dem Gott ihrer Gönner, dem Set-Baal, gedient hätten.

Nothwendig musste die Möglichkeit, dass in das Bild Jahve's specifische Characterzüge des Baal sich eintrugen,

---

[1]) Conf. Theophrast, Caract. 16. Lucian, *Ψευδομάντις*, c. 30.

[2]) Teraphim Gen. 31. = Orakelgötter. Vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Bd. II. Abth. 2. S. 231 ff.

[3]) Herkules ringt mit Typhon und verletzt sich die Hüfte, s. Movers, Die Phönizier, Bd. I. S. 396. 424.

um ein Beträchtliches zunehmen, als die Israeliten in geschichtliche Lebensformen eintraten, volkliche Gestaltung annahmen und zu einer sesshaften und civilisirten Lebensart übergingen. Untersuchen wir darauf das Bild Jahve's, wie es sich nach dieser Richtung hin in den Zeiten des Exodus und der folgenden Zeit entwickelt. Jahve, als er den Moses beauftragt, das Volk aus Aegypten herauszuführen, befiehlt gradezu den Diebstahl und Betrug. „Ihr werdet", sagt er mit einer auffälligen Brutalität, „Aegypten ausräumen." So erscheint er ganz als Princip des Naturrechts und des Kampfes um's Dasein, in dem alle Mittel recht sind und Gewalt und List über Recht geht. Ferner will er Pharao's Herz „verstocken", damit (Exod. 9, 14 ff.) er seine Stärke zeige, und Pharao erkenne, dass kein Gott sei auf der ganzen Erde wie Jahve, und damit Jahve's Name auf der ganzen Erde bekannt und berühmt werde. Und seine Stärke zeigt er in der Zerstörung von Culturschöpfungen und alles freundlich Lebenden. „Daran", sagt er, „sollst du erkennen, dass ich Jahve bin." Schliesslich will er um Mitternacht ausgehn und alle Erstgeburt in Aegypten schlagen. Damit er nun aber, in solche blinde Wuth und Vernichtungsraserei gerathen, nicht auch die Erstgebornen Israels hinraffe, so befiehlt er den Israeliten, das Leben ihrer Erstgebornen durch ein Lammesopfer zu lösen und mit dem Blut des Opfers die Thürpfosten zu bestreichen. „Wenn ich dann das Blut sehe, werde ich über euch hinwegschreiten." Denn ist der Gott einmal in Zorn entbrannt, so hat er keine Besinnung, keine Unterscheidung mehr; er ist völlig ausser sich und vernichtet Alles, was ihm in den Weg kommt; er muss tödten, und schont nur da, wo ihm bereits mit stellvertretendem Tod und sühnendem Blut begegnet ist. „Lass mich", sagt er Exod. 32, 10, „dass mein Zorn entbrenne und sie vertilge"; und 33, 3: „Ich werde nicht mit dir hinaufziehn, weil du ein hartnäckiges Volk bist, dass ich dich nicht vertilge auf dem Wege." Er selbst hat keine Macht über seinen Zorn, der Ausbruch desselben ist ganz durch äussre Bezüge bestimmt, hier durch die Eigenwilligkeit des Volkes gereizt, dort durch die Fürbitte Moses' wie durch ein magisches Mittel zurückgehalten. Ebenso zeigt sich Jahve in seinen Kraftäusserungen, die wesentlich aus seiner Zornkraft

hervorgehn, durch äusserliche magische Rapporte bestimmt, wenn in der Schlacht die Israeliten siegen, so lange Moses die Arme emporstreckt, und zurückweichen, wenn er sie ermüdet fallen lässt. Die äussre Handlung genügt, den Gott zu beleidigen und seinen Zorn zu erregen; die Absicht kommt nicht in Betracht. Als Usah die im Fallen begriffene Bundeslade stützt, erglüht der Zorn Jahve's und Jahve schlug ihn. Es ist in seinem Wesen eine äussre Erhabenheit und Uebermenschlichkeit, deren Anblick allein für den Menschen verderblich ist. „Mich sieht kein Mensch“, sagt Jahve Exod. 33, 20, „und bleibt leben.“ Der Anblick seiner Herrlichkeit war nach Exod. 24, 17 wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges vor den Augen der Kinder Israel. Er befiehlt Exod. 19 Moses, das Volk zu warnen, dass es nicht durchbreche zu Jahve (der auf dem Berge Sinai war), um zu schauen, und eine Menge von selbigem falle. Und auch die Priester, die sich Jahve nahen, „sollen sich heilig halten, dass nicht Jahve in sie breche.“ Profane, die sich in seine Gegenwart drängen, erschlägt er mit der Wucht seines Zorns. Sam. I, 6, 19 schlägt Jahve unter den Leuten von Beth-Schemesch fünfzigtausend und siebenzig Mann, weil sie die Lade Jahve's (als das Vehikel seiner Gegenwart) angesehn hatten. Weiter aber mischt sich ein bösartiger feindseliger Zug ein. So Judices 2, 3: „Ich werde sie (die Völker Kanaans) nicht vor euch hinaustreiben, dass sie eure Quäler seien, und ihre Götter euch zu Fallstricken werden“; und Sam. I, 2, 25: „Die Kinder des Eli gehorchten nicht der Stimme ihres Vaters, denn Jahve wollte sie tödten.“ In demselben Buch 26, 19 f. ieht David in Erwägung, ob nicht etwa Jahve selbst den aul gegen ihn aufgereizt habe, und meint dann, in diesem all wäre der Schaden leicht zu heilen, er werde eben Jahve ur „eine Opfergabe riechen lassen“. Ferner declarirt sich hve gradezu als den Gott, dem alle Erstgeburt gehört, der von Rechtswegen als Opfer in Anspruch nimmt, als segeld, mit dem sich die Menschen von dem Tode zukaufen haben, den sie alle seiner Majestät, seinem Zorne huldig sind. „Siehe“, sagt er Numeri 4, 12 f., „ich habe die inder Levi aus der Mitte der Kinder Israel genommen att aller Erstgeburt, die den Mutterleib erschliesst, und so

gehören mir die Kinder Levi; denn mir gehört alles Erstgeborne.“ Und Exod. 13, 2 befiehlt er Moses: „Heilige (d. h. sondre mir zum Opfer aus) alles Erstgeborne, Mensch und Vieh; denn es ist mein.“ Nur gestattet er, dass bei den Menschen die Erstgeburt durch ein Lammesopfer gelöst werde. Es ist hier als ein Ueberbleibsel des Set-Baal-Dienstes in Aegypten zu bemerken, dass sich nach Exod. 13, 13 f. auch der Esel, das dem Set-Baal geweihte Thier, der gleichen Rücksicht wie die Menschen erfreut. Ebenso dann erscheint Jahve vielfach nur als Nationalgott der Israeliten in derselben Stellung wie die Nationalgötter der andern Völker. Judic. 11, 24 erklärt Jephta: „Wie, was dir Kamos, dein Gott, gibt, nimmst du es nicht ein? So Alles, was Jahve, unser Gott, vor uns austreibt, das nehmen wir ein“; und David ruft Sam. I. 26, 20 aus: „Wenn Menschen dich (Saul) gegen mich aufgereizt haben, so seien sie verflucht vor Jahve, dass sie mich jetzt vertrieben, so dass ich mich jetzt nicht anschliessen darf dem Erbtheil Jahve's, und sprechen: Geh, diene andern Göttern“. Der Lebens- und Wirkungskreis Jahve's erscheint also hier ebenso auf den Umkreis des Israelitischen Volkes beschränkt, wie z. B. derjenige Dagons auf die Grenzen der Philistäer; Jahve ist ein Volks- und Particulargott, wie die mythologischen Götter. Dieselbe Auffassung findet sich auch im Buche Ruth 1, 15, wo Ruth's Schwiegermutter, eine Israelitin, zu der Moabitin Ruth sagt: „Siehe, heimgekehrt ist deine Schwägerin zu ihren Göttern, kehre nun auch du heim zu deinen Göttern.“ Ist Jahve also Nationalgott und Reichsgott wie Kamos Dagon und Baal, so ist er auch ein Gott der Schlachten, hat die Eigenschaften eines Kriegsgotts wie diese. Ausdrücklich rühmt Moses Exod. 15, 3 von Jahve, dass er „ein Mann des Krieges sei“. Und nun schliesslich, so wie es Numeri 21, 29 Kamos, der Nationalgott der Moabiter, ist, der, gegen sein Volk erzürnt, durch die Israeliten, sie mit der Gewalt seines Zornes waffnend, dasselbe schlägt, so war es nach Sam. I, 4, 3 auch, weil Jahve seinem Volke zürnte und auf die Seite ihrer Feinde, der Philistäer, trat, dass sie von diesen geschlagen wurden. Nach allem diesem kann es nicht Wunder nehmen, wenn in Israel bis in späteste

Zeiten dem Jahve nach Weise Baals geopfert wurde.[1]) Ja selbst Aaron, Exod. 32, 4 f., sah in Jahve nur den Stiergott Baal. Als er den Israeliten die Stierbilder gemacht hatte, ward verkündet: „Siehe, das ist dein Gott, der dich aus Aegypten geführt hat“, und Aaron baute einen Altar vor dem Bilde und ordnete den folgenden Tag als ein Fest Jahve's an. Das Gleiche wiederholte Reg. I, 12, 28 Jerobeam. Und noch durch Jeremias (7, 31) musste Jahve erklären lassen, dass er nie befohlen, ihm es nie in den Sinn gekommen sei, dass man ihm die Kinder zum Opfer verbrennen solle. Im weitern Fortschritt kam es, dass die Israeliten beiden, Jahve und Baal, zugleich dienten und von den Altären des Einen zu dem des Andern liefen.[2]) Ebenso verknüpfte sich unmittelbar mit dem Jahvedienst polytheistischer Aberglaube. Der Gottesstreiter Gideon macht sich Judic. 8, 27 aus dem Gold der Beute ein Efod [3]), und ganz Israel buhlte ihm nach. Als Jahve zum Strafgericht giftige Schlangen über das Volk geschickt hatte, hatte Moses eine eherne Schlange gemacht, durch deren Anblick das Volk von dem Biss jener gesundete. Dieselbe Schlange wurde bis in die Zeiten Hiskia's durch Räucherungen verehrt.[4]) Es ist die Schlange des Heilgottes, der in Phönizien unter dem Namen Esmun verehrt wurde.[5]) Ebenso erhielt sich der Dienst der Teraphim bis zur Zeit Josia's.[6]) Endlich scheint sich selbst eine Art Schamanismus, der vielleicht aus Chaldäa stammte [7]), angeknüpft zu haben, mit den Seirim Levit. 17, 7, und den Schedim Deuter. 32, 17 und Ψ 106, 36 ff.

So oft nnn auch die Israeliten, die monotheistische Grundlage ihres Bewusstseins völlig verlassend, sich gradezu dem Dienst der Götter Kanaans ergaben, so finden wir doch

---

[1] Reg. I, 3, 2 ff. 15, 14. Reg. II, 14, 3 ff. Chron. II, 33, 17.

[2]) Reg. II, 18, 21. Zephanja 1, 5. 3, 8 fg.

[3]) Darüber vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II. Abth. 2. S. 231 ff.

[4]) Reg. II. 18, 4.

[5]) Al. Müller, Esmun (Sitzungsbericht der K. K. Akad. d. W. 1864 S. 513 ff.

[6]) Reg. II, 23, 22.

[7]) Conf. Lénormant, La magie chez les Chaldiens, p. 23.

keine Anzeichen, die eine irgendwie bemerkenswerthe Verehrung derjenigen Götter erkennen liessen, welche wie Melkart und Adon in jenem Glaubenskreis humane Gesittung und unsterbliches Leben vertreten, sondern die andern sind es, denen sie all ihren Dienst weihen, die Mächte der Sinnlichkeit mit ihrem Wechsel von Lust und Schmerz, Heil und Unheil, Leben und Tod. Und das ist ganz begreiflich. Denn auch der monotheistische Urgott, von dem sie ausgingen, ist ja nur Herr der Natur und hat nichts an sich, was substantiell über die Grenzen der erscheinenden Welt hinausginge, und so sind es also von Anfang bis Ende nur Mächte des Diesseits, die das Bewusstsein des Israelitischen Volkes regieren. Daher fehlt auch demselben vor allen Völkern allein der erhabene Glaube eines jenseitigen Lebens und eines Gerichts über die Todten. Alle Belohnungen, die den Israeliten locken, alle Strafen, die ihn schrecken, beschränken sich auf den Kreis des Sinnenlebens, und sie bestehen lediglich in äussern sinnlichen Vortheilen und Nachtheilen — gesegneter Ernte, Sieg über die Feinde, Gesundheit, langes Leben, zahlreiche Nachkommenschaft, oder andrerseits Krankheit, Missernte, Krieg und gänzliche Vernichtung. Selbst wenn der Fromme und Gerechte, sich keines Fehls bewusst, von feindlichen Schicksalen verfolgt wird und in überfliessender Qual sein Ende herbeisehnt, so kommt ihm doch nicht der Gedanke von einem Gott, der mächtiger als der Tod über denselben hinaus seine Gerechtigkeit verherrlicht, und die durch die blinden Complicationen des Weltlaufs gestörte sittliche Harmonie zwischen Thun und Leiden wiederherstellt. Denn eben was diese Idee voraussetzt, die Erkenntniss eines in der diesseitigen Welt mit selbständiger Macht und Bestimmung wirkenden Widergöttlichen, solche Voraussetzung weist der Israelit als etwas durchaus Gottloses von sich. Denn Alles was in der Welt ist und geschieht, ist ihm nur durchaus göttlich, oder doch auf irgend eine Weise von Gott; auch Schädliches und Feindliches, wenn es nicht, wie in der Regel, als directe Wirkung göttlichen Zorns aufgefasst wird, ist doch ein verordneter Theil und abhängiges Werkzeug der göttlichen Weltregierung. Daher getröstet sich auch der Israelit in solchen problematischen Fällen meistens immer

noch der Gegenwart und Hülfe Jahve's, so lange er eben noch im Land der Lebendigen weile.[1]) Denn das ist die Bedingung der Hülfe Jahve's, die Theilnahme am sinnlichen Lebens- und Weltzusammenhang. Das Todtenreich liegt nicht nur ausser diesem, sondern auch ausser allen Grenzen göttlicher Gegenwart und Wirksamkeit. Dasselbe führte den Namen Scheol, von שאל „fordern". Es ist der gähnende Abgrund und Schlund unter der Erde, der unablässig nach den Lebenden hungert und giert, der Alles in sein Dunkel verschlingt, aber gegen die Rückkehr seine Thore verschliesst. Es heisst die Stille, das stille Land, das Verborgene, Verschlossene, die Einsamkeit, das Land der Finsterniss, des Vergessens, die Verwüstung, die Oede. Seine Bewohner sind die Rephaim, d. h. die Matten, Kraftlosen, die Schatten, *εἴδωλα καμόντων*. Sie sorgen nichts und treiben nichts, sie liegen in stumpfer Betäubung ohne Erinnerung, ohne Theilnahme an dem Loos ihrer Hinterbliebenen. So heisst es Hiob 14, 7 ff.: „Ein Baum hat Hoffnung, wenn er abgehauen wird, so kann er wieder ausschlagen und seine Sprösslinge gehen nicht aus. Aber der Mensch, so er stirbt, liegt er verfallen; verscheidet der Mensch, wo ist er? Hat der Mensch sich niedergelegt, so steht er nicht wieder auf; so lange die Himmel bestehn, wachen sie nicht wieder auf und werden nicht munter aus ihrem Schlafe." Und Koheleth 9, 5—10: „Die Todten wissen nichts, sie verdienen nichts mehr, denn ihr Gedächtniss ist vergessen, dass man sie nicht mehr liebt, noch hasset, noch neidet; und haben keinen Theil mehr auf der Welt in Allem, was unter der Sonne geschieht. Denn in dem Scheol, da du hinfährst, ist weder Werk, Kunst, Vernunft noch Weisheit." Die wahre Ursache ist, dass der Gott nur in der lebenden Welt regiert und dass die Todten mit ihm keine Verbindung haben. „Nicht der Scheol preist dich", ruft Hiskia aus (Jes. 38, 18. 19), „nicht der Tod lobt dich, nicht harren, die in der Grube sind, auf deine Treue." Und Ψ 88, 13 heisst es: „Wird denn dein Wunder erkannt

---

[1]) Vgl. Hiob 3, 13 ff. Jerem. 20, 14 ff. Ψ 27, 13. 52, 7. 116, 9. 142, 6. Jes. 38, 11. 53, 8. Jerem. 11, 19. Ezech. 32, 23. Hiob 28, 13.

in der Finsterniss und deine Gerechtigkeit im Land der Vergessenheit.“ [1])

Jahve in dieser Gestalt, in der er eigentlich der natürliche angewachsene Gott des Israelitischen Volkes ist, hat nur äussre physische Heiligkeit, und dem entsprechend ist die religiös-sittliche Forderung, die er an die Menschen stellt. Wir finden sie Levit. 11, 44 und 20, 22 fg.: „Ihr sollt euch heiligen“, heisst es da, „denn ich bin heilig und ihr sollt eure Seelen nicht verunreinigen durch irgend ein Gewimmel, das sich regt auf Erden“ — und: „So beobachtet alle meine Satzungen. Ich bin Jahve, euer Elohim, der euch ausgesondert hat aus den Völkern. Und so unterscheidet zwischen den reinen und unreinen Thieren und macht euch nicht zum Abscheu durch Alles, was sich auf Erden regt, das ich für euch ausgesondert und für unrein erklärt habe. Und seid mir heilig, denn ich bin heilig und ich habe euch ausgesondert von den Völkern.“ Eben demselben Standpunct entspricht es auch, wenn nicht nur diejenigen, die den Baalim opferten, sondern auch solche, die z. B. am Sabbat eine noch so kleine Arbeit verrichteten, oder die am Passahfest gesäuertes Brod aassen, nach göttlichem Befehl aus ihrem Volke ausgerottet und zu Tode gebracht werden sollten. So erschienen Abweichungen in ganz äusserlichen Dingen als todeswürdige Verbrechen. Wesentlich ist es nur eine gewisse äusserliche Correctheit und Purifikation, die dieser Gott, der israelitische Volksgott, verlangt, und deren Vorschriften, eben durch ihre innre Wesenlosigkeit sich in einem pedantisch ausgeführten Detail verbreitend und in ihrer völligen Aeusserlichkeit ohne allen Bezug zu den allgemein menschlichen Grundlagen des Bewusstseins vollkommen eigentlich nie zu leisten sind. So kam es, dass ein tiefes Sünden- und Schuldbewusstsein den Israeliten durch sein ganzes Leben begleitete, und das Bedürfniss der Sühne und Versöhnung ihm fortwährend rege blieb. Wider Willen selbst in Unwissenheit konnte er fehlen. Jeder Fehl aber brachte den Gott, der so reizbar war und es so genau nahm, gegen ihn auf, und bedrohte ihn nicht nur mit

[1]) Vgl. noch Edm. Spiess, Entwicklungsgesch. der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, S. 422 ff.

Entziehung der göttlichen Wohlthaten, sondern mit den schwersten Strafgerichten für sich und seine Nachkommen. „Ich“, sagt Jahve Exod. 20. 5, „bin ein eifervoller Gott, der die Schuld der Väter ahnt an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied.“ Daher die Sühnopfer und die hohe alle übrigen überragende Bedeutung derselben in Israel, so dass auch den andern Opfern stets Sühnopfer oder doch sühnende Handlungen, wie die Sprengung des Bluts an den Altar, vorhergehen mussten.

Wenn nun so Jahve dem Baal nahe geführt wird, so verbietet er doch auch wiederum die Verehrung des Baal, und bedroht die in dessen Dienst üblichen Bräuche, namentlich das Kindesopfer, mit den härtesten Strafen, ja mit dem Tode. Exod. 20, 2 ff. erklärt er sich überhaupt gegen alle Mythologie: „Ich bin Jahve, dein Gott, der dich geführt hat aus dem Aegypterland, aus dem Knechthause. Du sollst keine fremden Götter haben vor mir; du sollst dir kein Bild machen, kein Abbild dess, was im Himmel droben, und was auf der Erde hier unten, und was im Wasser unter der Erde ist; du sollst dich nicht niederwerfen vor ihnen und ihnen nicht dienen.“ Aus derselben Tendenz verfügt er auch die strengste Abschliessung gegen die umwohnenden oder in dem von den Israeliten einzunehmenden Lande wohnenden polytheistischen Völker. Er befiehlt (Exod. 32, 29 ff. 34, 12—16, Num. 33, 50—56), die Altäre und Götterbilder derselben zu zerstören, sie selbst auszutreiben, keinerlei Verbindung, namentlich keine Ehe mit ihnen einzugehn. Hier ist es zunächst der monotheistische Urgott, der in diesen Verordnungen zur Aussprache kommt. Von ihm auch gehen die Bestimmungen aus, die dem Israelitischen Staats- und Gesellschaftsleben zu Grunde liegen. So war es die physische Gliederung von Stamm, Geschlecht und Familie, auf welche sich die Organisation und Verfassung des Volkes gründete. Daher rührt die hohe Stellung der Aeltesten d. h. der Geschlechts- und Familienhäupter, die sich noch bis in die Königszeit forterbte, wo sie nicht nur von den Königen in allen wichtigen Staatsangelegenheiten zu Rathe gezogen wurden, sondern auch auf die Königswahl selbst von bedeutendem Einfluss

waren.[1]) Das Strafrecht entwickelte sich aus dem Princip der Wiedervergeltung; die Strafe war nicht in dem absoluten Gesichtspunct des Rechts, sondern in dem einzelnen und relativen Anspruch des Geschädigten auf Entschädigung gegründet, und ward diesem zum Theil selbst in die Hand gelegt. Die Blutrache war ein öffentlich sanctionirtes Institut. Sie trat selbst für solche Fälle ein, wo eine völlig absichtslose und unschuldige Tödtung vorlag.[2]) Weitre Uebertragungen aus dem Naturzustand treten uns im Familienrecht entgegen. „Der Mann kauft die Frau als sein Besitzthum (für den Preis einer Sklavin[3]); sie steht demnach in der Ehe völlig unselbständig neben dem Mann. Seiner Frau gegenüber kann der Mann die Ehe nicht brechen; nur das Recht eines andern Mannes wird verletzt, wenn er dessen Frau verführt. Dem Mann steht es zu, so viele Frauen neben seiner ersten Frau zu nehmen, als ihm beliebt, so viele Beischläferinnen von seinen Mägden und Sklavinnen, als ihm gut däucht. Der Mann kann die Frau verstossen, wenn sie nicht Gnade findet vor seinen Augen, während die Frau niemals die Ehe auflösen oder die Scheidung verlangen kann; sie besitzt keinen rechtskräftigen Willen. Mit der Frau stehen die Kinder im Verhältniss der strengsten Abhängigkeit zu dem Vater. Er verkauft nicht blos seine Töchter zur Ehe, er konnte sie auch als Pfandstücke weggeben, und er durfte sie als Sklavinnen, nur nicht ausser Landes, verkaufen."[4]) In dieselbe Kategorie ist auch das unbedingte Vorrecht des Erstgebornen zu rechnen, ferner die sog. Leviratsehe, wonach die Ehe des kinderlos Verstorbenen von dem Bruder oder nächsten Anverwandten so zu sagen fortgesetzt werden musste und der erste Sohn dieser Verbindung auf den Namen des Verstorbenen ging.

Die Staatsform war in Israel ursprünglich die theokratische. Das Land war Eigenthum Jahve's (Levit. 25, 23), das er zum Gebrauch an die Israeliten übertrug; und Jahve war König, die menschlichen Obrigkeiten regierten nur in seinem Auftrag und unter seiner ausdrücklich gegebenen

---

[1]) Vgl. Keil, Handb. der bibl. Archäologie, 2. Aufl., S. 678 ff.
[2]) Ebend. S. 718 ff.
[3]) Michaelis, mosaisches Recht. Bd. II. S. 85. 104 ff.
[4]) Duncker, Gesch. des Alterthums, Bd. II[4]. S. 148.

Anweisung auf Grund der von ihm verfügten Gesetze und Einrichtungen. Die besondre Anweisung erfolgte durch Looswerfen vor der heiligen Lade, vor den Altären, vor den Jahvebildern. Die Priester, welche auf diese Weise Jahve befragten und mit ihm verkehrten (übrigens nicht nur über politische und Rechts-Fragen, sondern auch über Dinge des täglichen Lebens, z. B. Wetter, Wiederfinden verlorener Sachen u. s. w.[1]), welche alle die Mittel verwalteten, durch die das Bundesverhältniss Jahve's mit seinem Volke begründet und fortgesetzt wurde, Verwalter des Cultus, wie Bewahrer und Interpreten des Gesetzes, — waren naturgemäss im Besitz der höchsten beschliessenden und entscheidenden Gewalt, während das eigentlich richterliche Amt von den Stammesfürsten und den Aeltesten ausgeübt wurde und erstere oder auch einzelne von Jahve besonders bestellte Regenten die vollziehende Macht hatten.[2]) Auch dies theokratische Verhältniss ist seinem Grundstoff nach eine Uebertragung aus dem ursprünglichen Naturzustande. Denn in diesem unter dem monotheistischen Urgott treten die Menschen noch nicht so aus der Gottheit heraus, dass sie sich aus eigner innerer Bestimmung bewegten, sie sind noch von der Gottheit und ihren Bestimmungen völlig eingehegt. Mit dem Königthum wurde der erste entscheidende Schritt auf der Bahn der Civilisation gethan. Das Volk stellte sich damit den polytheistischen Völkern gleich, und seine eignen polytheistischen Inclinationen nahmen naturgemäss zu. Daher wehrt sich auch der Gott und sein Organ, das Priesterthum, gegen diese Neuerung.

Die Beschneidung soll angeblich schon an Abraham verfügt sein. „Dies“, sagt Jahve zu ihm, „ist mein Bund, den ihr halten sollt zwischen mir und deinem Samen nach dir: Beschnitten werde bei euch alles Männliche. Beschneiden sollt ihr das Fleisch der Vorhaut, und das sei das Zeichen des Bundes zwischen mir und euch. Und ein vorhäutiger Mann, der sich nicht beschneiden lässt, dessen Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke, meinen Bund hat er

[1]) Ebend. Bd. II[4]. S. 161.

[2]) Keil, Archäol. S. 687. 705.

gebrochen." Beschneidung ist eine altheidnische Sitte; wir finden sie bei den Aegyptern, den Phöniziern, den Ammonitern, Moabitern, Edomitern und nördlichen Arabern. Die Bedeutung ergiebt sich aus der Erzählung Exod. 4, 24 ff. Als Moses von den Midianitern nach Aegypten zurückkehrte, „überfiel ihn Jahve unterwegs in der Herberge, um ihn zu tödten". Da habe, wird erzählt, Moses' Weib Zippora ein Steinmesser (wie auch in Aegypten zur Beschneidung vorgeschrieben) genommen und die Vorhaut ihres Sohnes beschnitten, und nun habe Jahve von Moses abgelassen. Augenscheinlich also galt die Beschneidung als ein blutiges Opfer, welches stellvertretend für das Opfer des ganzen Menschen dargebracht wurde, eben aber keinem andern Gott als einem Gott wie Baal, der, hier als Bundes- d. h. Nationalgott betrachtet, um dieses zu sein, um als schützender Gott und helfender Hort seines Volkes hervorzutreten, die Beschneidung, das Blutopfer der Vorhaut zur Sühnung seines Zorns in Anspruch nimmt. Den Sabbath ferner am letzten Tag der siebentägigen Woche hielten auch die Chaldäer; er war dem Saturn, d. h. dem Bel (= Baal) geweiht.[1]) Ebenso war in Aegypten der sechste und siebente Tag dem Amun-Ra heilig.[2]) Ueberall im Heidenthum wurden wie in Israel die Neumonde festlich begangen. Das Institut des Nazir's findet sich auch in Phönizien[3]), ebenso wurde auch hier von den Priestern Reinheit und körperliche Fehllosigkeit verlangt.[4]) Linnene Kleider waren auch in Aegypten und Phönizien den Priestern vorgeschrieben; ein purpurnes Oberkleid, wie der israelitische Hohepriester hatte auch der Oberpriester der Astarte in Hierapolis[5]); die Einrichtung des israelitischen Tempels war ganz denen des Baal analog.[6]) Die Eintheilung der Opfer in Schlachtopfer, Dankopfer, Brandopfer, Speisopfer, Sühnopfer, Rauchwerk, fand sich auch bei den Phöniziern; die

---

[1]) Eberh. Schrader in Theol. Stud. u. Krit. 1874. S. 343 ff. Delitzsch zu Smith Chald. Genesis, S. 301.

[2]) Conf. Transact. of the soc. of bibl. arch., vol. II. p 254.

[3]) Lucian de dea Syra c. 10.

[4]) Conf. Porphyr. de abst. IV, 6. Gellius noct. att. X, 15.

[5]) Herod. I, 37. Lucian ibid. c. 42.

[6]) Merx in Schenkel's Bibellexikon Bd. I. S. 328.

Schaubrode hatten ihr Seitenstück in den dem Melkart dargebrachten Ehrenportionen.[1]) Die Hörner am Altar, deren Zerschlagen nach Amos 3, 19 gleichbedeutend mit der Zerstörung des Altars war, deuten auf einen stiergestaltigen Gott wie Baal.[2]) Der Brauch, beim Versöhnungsopfer einen Bock, durch Handauflegung mit den Sünden des Volks beladen, in die Wüste zum Asasel zu senden, entspricht dem Brauch der Aegypter, den Kopf des Opferstiers mit Flüchen beladen in den Fluss zu werfen, damit ihn dieser in die Wüste des Meeres, das Element des Set, trage.

Sowie also die Monotheisten in das Völkermeer hinaustreiben und in concrete historische Verhältnisse eintreten, muss sich in ihrem Bewusstsein das Bild des monotheistischen Urgottes verändern, es muss, den neuen Verhältnissen und aus ihnen erwachsenden neuen Ansprüchen und Gesichtspuncten folgend, neue und ihm an sich fremde Züge aufnehmen, und zwar müssen dies, wenn und soweit dieser Vorgang seinen natürlich-nothwendigen Verlauf hat, solche Züge sein, die ihn mythologischen Göttern, die im Besondern ihn dem Baal nähern. Wenn aber auf alle Fälle sein Bild sich concret gestalten muss, so kann andrerseits doch eine höhere Hand die Leitung dieser nothwendigen Umwandlung an sich nehmen. Der wahre Gott, der Gott ist und nicht nur dafür gehalten wird, der Geist ist, er kann aus eigner Initiative eingreifen und in allmähligem Fortschritt das Bild des Urgottes geistig, somit wahrhaft concret erfüllen und ausbilden. Soviel ist sicher, dass wenn sich im Bild des israelitischen Gottes eigenthümlich geistige Bestimmungen zeigen, diese nicht aus den natürlichen Voraussetzungen des Gemüths hervorgegangen sein und sich entwickelt haben können. Denn diese Voraussetzungen an sich fesseln das Gemüth des Israeliten an die sinnlichen, an durchaus diesseitige Beziehungen. Diese machen durchaus ihre inhaltliche Bestimmung aus, und das Geistige, was an ihnen ist, besteht nur in der Form. So also können jene geistigen Bestimmungen allein aus einer Offenbarung erklärt werden.

[1]) Movers, Opferwesen der Phönizier.
[2]) Al. Müller, Astarte, S. 35 f.

In der That, deutlich schon zu Abrahams Zeiten finden wir die Spuren solcher Offenbarungsthätigkeit. Es wird berichtet, dass Abraham auf den besondern Befehl Jahve's von Chaldäa ausgezogen sei. Dies liesse sich auf den ruhelosen, auch von seinen Göttern bestimmten Wandertrieb des Nomaden zurückführen. Allein dieser Wandertrieb ist an sich ziellos und zwecklos, oder seine Ziele und Zwecke sind wie der Zug der Vögel allein durch physische Bezüge bedingt; dagegen wird hier auf bestimmte geschichtliche Ziele hingewiesen, und diese sind solche, die nicht innerhalb des Zusammenhangs der Gegenwart liegen, die aus diesem nicht hervor-, sondern ganz über ihn hinausgehn. Jahve erklärt dem Patriarchen, er wolle ihm und seinen Nachkommen das ganze Land (Palestina) geben, und er macht einen Bund mit Abraham und verpflichtet sich vertragsmässig, seinen Nachkommen das Land zu geben und ihr Gott zu sein. Das Geistige bezeichnet sich durch die Form der Erklärung des Gottes, die Form der Verheissung. Denn der geistige Gott ist an sich der Gott der Zukunft, der sich in der Zukunft, in der Fülle der Zeiten (*τέλος τῶν αἰώνων*) manifestiren will und dem die Zukunft gehört; der Gott der Natur dagegen ist der Gott des Anfangs, der Vergangenheit, und der Gegenwart. Ebenfalls macht sich der Geisterschritt des wahren Gottes, der nicht in den Weltzusammenhang eingeschlossen ist, sondern nur erst von oben, von sich aus, in diesen hineinwirkt, daran erkenntlich, dass eben das Vorherverkündete nicht in der Gegenwart schon angelegt, aus ihr nicht abzuleiten, in ihr nicht aufzufinden ist. Deutlich aber blitzt geistige Bewegung uns entgegen, wenn wir lesen, dass gerade der Glaube an dies das Gegenwärtige übersteigende Zukünftige, der Glaube nicht nur an die Macht (welche dem, der zunächst nur den Gott der Natur im Auge hat, nicht zweifelhaft sein kann), sondern an die Treue und unwandelbare Güte Gottes dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet, d. h. in solches Ueberschreiten des sinnlich Greifbaren und Ergreifen des zukünftigen Ideals, sowie in der Gottheit sittlicher Bestimmungen und ihrer unbedingten Uebermacht über die reale Gegenwart, das Wesen der Frömmigkeit gesetzt wird.

Wenn nun aber, soweit das Bewusstsein nicht von jener höheren Bewegung ergriffen seinen natürlichen Bedingungen hingegeben ist, dann das Bild des Gottes, das es in sich trägt, nothwendig sich demjenigen des Baals annähert, so muss nun auch bald zwischen diesen ganz verschiedenen und entgegengesetzten Principien, dem rein naturalistisch bestimmten und dem geistigen Gott, ein Conflict im Bewusstsein entstehn. Ein solcher Conflict tritt uns in den Geschichten Abrahams Gen. 22 leibhaft entgegen. „Elohim" befiehlt dem Patriarchen, seinen einzigen und geliebten Sohn Isaak ihm, dem Elohim, auf einem Berge zum Opfer darzubringen. Es war aber, wie wir wissen, Baal, dem vorzugsweise auf Bergen geopfert und dem namentlich die erstgebornen oder auch einzigen Kinder dargebracht wurden. Elohim, der Gott der Urzeit, nimmt also hier den Character des Baal an. Abraham nun, in der Meinung, dass die Stimme und Weisung von dem Gott komme, der mit ihm den Bund geschlossen, begiebt sich an's Werk. Eben aber im Begriff, den Knaben zu schlachten (um dann den Geschlachteten zum lieblichen Geruch für Elohim zu verbrennen), „rief ein Engel (eine Erscheinung) Jahve's vom Himmel und sprach: Strecke deine Hand nicht nach dem Knaben aus und thue ihm nichts". Und da Abraham aufsah, erblickte er einen Widder, der mit seinen Hörnern im Dickicht verstrickt war. Und er nahm diesen und brachte ihn zum Opfer an seines Sohnes Statt. So gewann also das humane Princip die Oberhand, und die Stimme des geistigen Gottes (daher auch der Namenswechsel) corrigirte ihn. So wird auch in der hellenischen Sage häufig der Uebergang von einem barbarischen zu dem humanen Gottesdienst und dem Dienst der humanen Götter dadurch bezeichnet, dass ein Heros oder Gott erscheint, der an Stelle der bisher gebräuchlichen Menschenopfer ein Thieropfer anordnet.

Eine tiefe Erkenntniss des geistigen Gottes blitzt in den Folgezeiten in den Worten des Moses Num. 14, 17 ff. hervor. „So zeige sich", sagt Moses, „doch gross die Kraft des Herrn, wie du geredet und gesprochen hast: 'Jahve ist langmüthig und reich an Huld, vergebend Schuld und Missethat, doch straflos hingehen lässt er nicht'. So vergib die Schuld

dieses Volkes nach der Grösse deiner Huld, und wie du verziehen hast von Aegypten bis hieher." Der Gott erscheint hier nicht mehr den trüben Erregungen seines Zorns blindlings unterworfen, vielmehr er hat nicht nur die Fähigkeit, dieselben zu überwinden, sondern es zeigt sich gerade in solcher Selbstüberwindung seine göttliche Kraft — sein innerstes Wesen ist Gnade und Huld und seine wahre Grösse leuchtet hervor, wenn er dem Bereuenden verzeiht.

Wenn wir ferner die Bestimmungen des Ceremonialgesetzes im Wesentlichen dem mit Baal verwandten naturalistischen Gott zur Rechnung führen mussten, so können wir das Moralgesetz und das öffentliche Recht andrerseits im Wesentlichen nur von dem geistigen Gott herleiten, der allerdings vorhandene Grundlagen und natürliche Entwicklungen seinem System aneignend, jene doch stets mit humanen und im höhern Sinne sittlichen Zwecken verbindet und in diese überleitet. Die Gesetzes- und Rechtsbestimmungen, die in ihren ältesten Grundzügen im 20. und folgenden Capiteln des Exodus aufbewahrt sind, wie sie einerseits durchaus durch ihren sittlichen Character geeignet sind, zu einer höheren Bewusstseinsentwicklung vorzubereiten, zeichnen andrerseits auch diese selbst vor, indem sie sich in humanen Vorschriften zuspitzen und die Gerechtigkeit in ihre höchste Blüthe, die Barmherzigkeit, hinausführen. Insbesondre finden sich in grosser Zahl Verordnungen, durch welche die Armen, die Wittwen und Waisen, die Sklaven und die Fremden in Schutz genommen und eine gütige Behandlung derselben befohlen, jede Gewaltthätigkeit und Willkür mit den härtesten Strafen bedroht wird.[1]) Wie schon in den Grundworten des Dekalogs die Begierde als Quelle aller Eigenthumsverbrechen hervorgehoben wird, so wird Levit. 19, 17. 18 der Hass als widergöttlich und dagegen ein freundliches Entgegenkommen der Bürger unter einander als gottgewollt bezeichnet. „Du sollst", heisst es, „deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen; zu Rede stellen sollst du deinen Nächsten, dass du nicht Sünde seinetwegen tragest. Du sollst dich nicht rächen

---

[1]) Vgl. noch: Levit. 19, 9 f. 25, 47; Numeri 15, 16; Deuteron. 10, 12 ff. c. 15. 23, 19. 24, 14 ff.

und nichts nachtragen den Kindern deines Volkes, sondern deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin Jahve." Diesem fügt Deuteron. 6, 5 die religiöse Quelle aller Sittlichkeit und Gesetzeserfüllung hinzu in den Worten: „Du sollst lieben Jahve, deinen Elohim, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen." Und dass das Ganze nicht etwas Fremdes und Willkürliches sei, sondern zum menschlichen Bewusstsein die innigste und natürlichste Beziehung habe, das wird Deuteron. 30, 11 in den Worten ausgedrückt: „Das Gebot, das ich dir heute gebe, ist dir nicht verborgen, sondern es ist gar nahe bei dir, in deinem Munde und in deinem Herzen, dass du es thuest." Sowie auch Deuteron. 6, 6 mit den Worten: „Diese Worte sollen in deinem Herzen bleiben" die Absicht ausgedrückt wird, dass sich eben aus dieser Lehre und Uebung ein bleibendes, religiös-sittliches Bewusstsein gestalte. Gehören diese aus dem Deuteronomium gezogenen Aussprüche auch den spätern Zeiten an, so ist ihre Bedeutung doch in dem Frühern zweifellos schon enthalten.

Zur völligen Entwicklung aber gedieh die geistige Gottesanschauung erst nach dem Ausgang Salomo's, als die beiden Reiche Israel und Juda sich getrennt hatten. Da traten einzelne Männer auf, von Gott begeistert, in seinem Namen redend, die nicht nur in das gemein Geltende höhere humane Gesichtspuncte eintrugen, sondern die letzteren auch soweit förderten, dass sie zum Theil in Opposition gegen jenes gedrängt wurden. Das begann zu Anfang des achten Jahrhunderts v. Chr., als in Israel unter Jerobeam der Prophet Amos, in Juda unter Josia der Prophet Hosea auftrat. Volk und Fürst hatten nun auch die monotheistische Grundlage ihres Bewusstseins verlassen und sich gradezu dem Dienst des kanaanäischen Baal ergeben. Einzelnen Wenigen, die auf jener Grundlage beharrten, ergaben sich nun innerhalb derselben eigenthümlich höhere Entwicklungen. Mit zunehmender Deutlichkeit trat das Bild eines Gottes hervor, der seine Grösse nicht in den Wundern seiner Allmacht und den Effecten seiner unbesiegbaren Stärke suchte, sondern in dem Willen und der That, zu helfen, zu heilen, zu erlösen, in Eigenschaften und Thätigkeiten einer innern Sittlichkeit

des Gemüths. Es ist klar, dass diese Gottesidee nicht das Erzeugniss des Volksgemüths war, schon im Voraus klar, wenn wir erwägen, welches in der That die natürlichen Voraussetzungen in demselben waren, nun um so mehr klar, da wir sehen, in welchen Bahnen sich spontan dasselbe bewegte. War sie denn das Product jener einzelnen auserlesenen Personen, der Propheten? Jedenfalls müsste sie dafür gehalten werden, wenn sie nur eine philosophische Idee wäre. Sie ist aber thatsächlich concrete religiöse Lebenskraft. Und jene Wenigen participirten doch eben auch an den natürlichen Voraussetzungen des Bewusstseins ihres Volks. Diese aber führten weder zu einer solchen Gottesidee, noch trug sich von den Völkern, mit denen sie verkehrten, Verwandtes entgegen. Man kann sich nicht auf die sittliche Natur des Menschen berufen, denn diese ist ja zwar angeboren, aber activ und productiv ist sie nicht von Anfang und von Natur, und ihre Activität hängt nicht von dem Einzelnen ab, sondern von der historischen Entwicklung der Gesammtheit und dem in der Gesammtheit historisch Entwickelten. Dazu kommt, dass während die übrigen Völker nur nach einem Abfall von dem Gott der Urzeit und in einem längeren Entwicklungsgang zu humanen Anschauungen gelangen, hier gradezu wunderbar der humane Gott unmittelbar auf der Grundlage und im Rahmen des monotheistischen Urgottes erscheint; sowie dass während jene den humanen Gott sich aus den Windeln der Sinnlichkeit und des sinnlichen Gleichnisses entbinden müssen, ohne doch von der Naturbeziehung gänzlich frei werden zu können, hier der humane Gott ganz ausserhalb alles sinnlichen Gleichnisses und ohne ein solches irgendwie sich voraus zu haben, sei es auf dieses sich zurückbeziehend, sei es aus ihm entbunden, ganz und rein in und aus der Luft des eignen Daseins lebt und sich entwickelt.

Im Allgemeinen ist nun das Gottesbild der Propheten dieses. Jahve hat nun keinen Gefallen mehr an dem Tod des Gottlosen; die Stillung seines Zorns, auch die gerechteste, gewährt ihm keine Genugthuung; vielmehr geht sein Verlangen dahin, dass sich der Sünder bekehre und lebe, und er verheisst, dass, wenn ein Gottloser seinen Sinn und Wandel ändere, ihm alle frühern Frevel nicht mehr schaden sollen

(Ezech. 23, 10 ff.); er fordert die Irrenden und Frevelnden auf, zu ihm zu kommen, er wolle sie reinigen, und wenn ihre Sünden roth wie Karmoisin wären, so sollten sie, die Personen, doch so weiss wie Schnee werden (Jes. 1, 18). Er will überhaupt nicht mehr nach seiner Zorngluth kommen, nicht finster blicken auf sie, denn „liebevoll", sagt er, „bin ich, ich werde nicht ewig nachtragen" — „ein Gott bin ich und kein Mensch, in deiner Mitte der Heilige, und will nicht verheerend kommen" (Hosea 11, 9. Jeremia 3, 12). Strafen zu müssen macht ihm Schmerz; zu heilen und zu sühnen, zu segnen und zu helfen, darin allein findet er seine Befriedigung, und wenn er straft, so ist die Strafe doch nur bestimmt, Zucht- und Erziehungsmittel einer weisen Vaterliebe zu sein (Jes. 49, 15. 57, 15. Jerem 31, 20. Micha 2, 7).

Nach dem Ausgang Salomo's und der Trennung der beiden Reiche waren Religion und Sitte immer mehr ihrem gänzlichen Verfall entgegengereift. Die lasciven Culte der Kanaanäer wurzelten sich immer tiefer ein und griffen immer weiter um sich. Die herrschenden Classen benutzten ihre Uebermacht schonungslos. Die Schutzlosen wurden gedrückt, ausgesogen, beraubt; der Besitz wurde in den Händen Einzelner angehäuft, das Volk verarmte immer mehr und war in einem kläglichen Zustande, während die Reichen ein zügellos schwelgerisches Genussleben führten und sich ihre Tage mit allen Mitteln eines verschwenderischen Luxus zu verschönen suchten. Die Richter waren ihre geschmeidigen Diener, Bestechungen waren an der Tagesordnung, die Schutzlosen waren rechtlos.[1]) Selbst der Spruch des Orakels und die Satzung Gottes waren käuflich im Munde der Priester und des gemeinen Prophetenpöbels.[2]) Hosea von Juda sagt (4, 1. 2.): „Es ist keine Wahrheit und keine Liebe und keine Gotteserkenntniss im Lande. Falsch Schwören und Lügen und Morden und Stehlen üben sie; Blutschuld häuft sich auf Blutschuld." Schien dann einmal der alte Bundesgott bessre Hülfe zu bringen als Baal, so glaubte man mit eifrigem

---

[1]) Vgl. für Israel Amos 2, 6. 7. 5, 7. 11. 6, 4—6. 8, 4. Für Juda Jesaias 3, 14. 15. 5, 8. 11. 12. 20—24. 10, 1. 2.

[2]) Micha 3, 11.

Dienst an seinen Altären, mit sorgfältiger Ausführung aller vorgeschriebenen Ceremonien und äussern Leistungen völlig ihm genügen zu können. Was in dem Volk von dem alten Gott noch lebendig war, das war eben diejenige Gestalt, in der er, in bestimmt naturalistischer Tendenz entwickelt, sein Wesen dem des Baal näherte; ebenso die Pflicht, welche man in ihm erkannte und durch deren Leistung man seine Hülfe zu erkaufen sich zu verdienen glaubte, bestand lediglich in den Forderungen des Ceremonialgesetzes und den mit diesem zusammenhängenden, blos äusserlichen Leistungen, welche wesentlich in Folge jener naturalistischen Gottesidee concipirt und in dem Gesichtspunct derselben gefunden waren. So einseitig und ausschliesslich, wie nun diese Gottesidee und ihre Folgen sich hervorhoben und zur Geltung brachten, war nun der Anlass gegeben, dass der geistige Gott jenen andern bestimmt von sich schied, sich in seiner selbständigen und demselben durchaus entgegengesetzten Eigenheit hervorhob, und in dieser sich als den wahren Gott und ebenso als den wahren Bundesgott, der von Anfang die ausserordentlichen Schicksale des Volkes zu dem in ihm versiegelten Ziel und Zweck geleitet habe, zur Geltung brachte; nicht minder auch sein Gesetz als ein rein sittliches von den blinden Satzungen des andern trennte, diese als ihm fremde zurückwies und persönliche Sittlichkeit als einzig gottgewolltes Ideal in den Vordergrund stellte.

Mit grosser Verachtung und Geringschätzung redet der Gott durch den Mund der Propheten von dem blos äusserlichen Gottesdienst und von den auf den äussern Besitz seiner Vorschriften und ihre ebenso äussre Leistung gegründeten Hoffnungen und Ansprüchen. Er sagt, dass es darauf nicht im Mindesten ankomme, sondern allein auf wirkliches, sittliches Wesen nnd Thun. So Joel 2, 13: „Zerreisst eure Herzen und nicht eure Kleider". Ferner Jeremias 7, 3 ff.: „Bessert euern Wandel und verlasst euch nicht auf Lügenworte, wenn sie sprechen: Tempel Jahve's, Tempel Jahve's! Denn wenn ihr bessert euern Wandel und eure Handlungen, wenn ihr Gerechtigkeit übt unter einander, Fremdlinge, Waisen und Wittwen nicht unterdrückt, unschuldiges Blut nicht vergiesst und fremden Göttern nicht nachgeht, so will

ich euch wohnen lassen.“ Und daselbst 8, 8 ff.: „Wie mögt ihr sprechen: Wir sind weise und die Lehre Jahve's haben wir inne. Sie heilten die Wunden meines Volkes leicht und sprachen: Heil, Heil! und ist doch kein Heil.“ Nun dasselbe mit besonderm Bezug auf die einzelnen Haupttheile des Ceremonialgesetzes. Zuerst in Bezug auf die Beschneidung Deuteron. 10, 16 ff.: „Beschneidet nun die Vorhaut eures Herzens und seid nicht ferner hartnäckig. Das Recht der Waise und der Wittwe schafft, und liebt den Fremdling, ihm Brod und Kleidung zu geben.“ Dann in Bezug auf Feste Jes. 1, 14: „Eure Neumonde und Feste hasset meine Seele, sie sind mir eine Bürde geworden, ich bin müde sie zu tragen.“ Zahlreich sind die Stellen, die sich auf das Opfer beziehen. „Wozu mir die Menge eurer Opfer“, heisst es Jes. 1, 11 ff., „Ich bin satt der Ganzopfer von Widdern und des Fettes der Mastthiere, und des Blutes der Farren und Lämmer und Böcke begehre ich nicht. Bringt nicht mehr Gaben der Lüge. Euer Räucherwerk ist mir ein Greuel. Aber wascht und reinigt euch, lasst ab zu freveln, lernt Gutes thun, trachtet nach Recht, befriedigt, dem Gewalt geschehn, sprecht Recht der Waise, führt den Streit der Wittwe; wohlan, dann kommt und lasst uns rechten.“ Und Micha 6, 7 ff.: „Hat Jahve Gefallen an Tausenden von Widdern, an Myriaden Strömen Oels? Soll ich hingeben meinen Erstgebornen für meine Missethat, die Frucht meines Leibes für die Sünde meiner Seele? Er hat dir kundgethan, Mensch, was gut ist. Und was fordert Jahve von dir, als Recht halten, Liebe üben und demüthig wandeln vor deinem Gott?“ Schliesslich führen wir Hosea 6, 6 an: „Ich verlange Liebe und kein Opfer, und Erkenntniss Gottes mehr, denn Ganzopfer.“ Auch die äussern frommen Leistungen fallen unter denselben Gesichtspunct, insbesondre das Fasten. So Jes. 58, 5 ff.: „Ist das ein Fasten, das ich verlange? Ein Tag, wo sich der Mensch kasteit, zu krümmen dem Schilfe gleich sein Haupt und dass auf Sack und Asche er sich lagre? Das magst du Fasten nennen und einen Tag des Wohlgefallens für Jahve? Ist nicht das ein Fasten, das ich verlange: Oeffnen die Schlingen des Frevels, lösen die Bande des Jochs und frei entlassen Unterdrückte? Nicht das: dem Hungrigen dein Brod brechen, umherirrende

Arme ins Haus aufnehmen; so du siehest einen Nackten, dass du ihn bedeckest und deinem Nächsten dich nicht entziehest?"

Auf das Bestimmteste aber weist in den folgenden Stellen Jahve alle Autorschaft des Ceremonialgesetzes und aller äusserlichen Vorschriften von sich. Jes. 43, 22 ff.: „Aber nicht mich hast du angerufen, dass du mich bemüht hättest, Israel; nicht hast du mir dargebracht das Lamm deiner Ganzopfer und nicht mich mit deinen Opfern geehrt. Ich habe dich nicht beschwert mit Speisopfer und dich nicht bemüht mit Weihrauch. Nicht kauftest du mir Würzrohr, und mit dem Fett deiner Opfer hast du nicht mich gesättigt; aber beschwert hast du mich mit deinen Sünden, bemüht mit deinen Vergehungen." Ebenso Jerem. 7, 22 ff.: „Ich redete nicht zu euern Vätern und gebot ihnen nicht in Betreff der Ganzopfer und Mahlopfer, sondern das gebot ich ihnen: Höret auf meine Stimme und ich werde euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein." Nur ironisch, mit einer zermalmenden Ironie schreibt sich Ezech. 20, 25 f. Jahve die Urheberschaft dieses Theils des jüdischen Gesetzes zu. „Und ich gab ihnen wohl Satzungen", heisst es da, „die nicht gut sind, und Rechte, durch die sie nicht leben sollen. Und verunreinigte sie durch ihre Gaben, wenn sie mir heiligten die Erstgeburt, damit ich sie zerstöre." In Wahrheit sind diese Satzungen nur aus den natürlichen Voraussetzungen des Bewusstseins hervorgegangen und wurzeln in der sinnlichen Bestimmtheit desselben. Daher auch ihre Aeusserlichkeit, durch die sie sich von den sittlichen Bestimmungen unterscheiden, die mit innrer Nothwendigkeit sich dem Bewusstsein andrängen. Wie es Jes. 29, 13 heisst: „Darum weil dieses Volk sich naht mit seinem Munde, und mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber hält es ferne von mir, und es war ihre Furcht nur ein angelerntes Menschengebot" . . . Und diese Vorschriften, insbesondre die Ceremonialgesetze haben gar nicht Bezug auf Jahve, vielmehr auf Baal, und rühren also nicht von jenem, sondern von diesem her, sind aus dem durch Baal gegebenen religiösen Gesichtspunct hervorgegangen. Dies wird Amos 5, 21 ff. ausgesprochen, wo es heisst: „Ich hasse eure Feste, sehe eure Opfer nicht an; schafft fort

das Gesumme eurer Lieder. Aber es wälze sich ein Strom von Recht einher und die Gerechtigkeit wie ein gewaltiger Bach. Habt ihr vom Hause Israel Opfer und Gaben mir gebracht in der Wüste vierzig Jahre lang? Ja, ihr trugt die Kapelle eures Molech und die Säulen eurer Bilder, die ihr euch gemacht hattet."

Dagegen verheisst nun Jahve, in ihrem Gemüth einen Quell göttlichen Lebens und Erkennens zu erwecken, dass sie nicht mehr seine Stimme wie von aussen her, sondern aus eignen Lebenstiefen vernehmen sollen — nicht mehr das Göttliche ihnen in äussern Figuren und Verhältnissen erscheint, sondern von Innen ihnen aufgeht in lebendiger Kraft und Erfüllung; in ihnen selbst will er sein eigenstes Leben erschliessen, und seine göttliche Trieb- und Bildungskraft in ihr Herz legen. So Ezech. 36, 26 f.: „Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist lege ich in eure Brust, und schaffe das Herz von Stein aus eurem Fleisch und gebe euch ein Herz von Fleisch. Und meinen Geist gebe ich in eure Brust und mache, dass ihr nach meinen Satzungen thut und meiner Rechte wahret und sie thut." Und Jerem. 31, 31 ff.: „Siehe, Tage kommen", ist der Spruch Jahve's, „und ich schliesse mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund. Nicht wie der Bund, den ich geschlossen mit ihren Vätern am Tage, da ich sie bei der Hand fasste, sie herauszuführen aus dem Land Aegypten, welchen meinen Bund sie gebrochen, obwohl ich Eheherrnrechte über sie hatte. Sondern dies ist der Bund, den ich schliessen werde mit dem Hause Israel: nach jenen Tagen, ist der Spruch Jahve's, habe ich meine Lehre in ihr Innres gelegt, und auf ihr Herz werde ich sie schreiben, und ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein. Und sie werden nicht ferner lehren Einer den Andern und ein Jeglicher seinen Bruder: Erkennet Jahve; denn sie alle werden mich erkennen von Klein bis Gross, ist der Spruch Jahve's; denn ich werde vergeben ihre Missethat und ihrer Sünden nicht ferner gedenken." Dann wird auch die alte Form des Gottesdienstes völlig aufhören. „In jenen Tagen", heisst es Jerem. 3, 16, „wird man nicht mehr sagen: Die Bundeslade Jahve's! und sie wird Keinem mehr in den Sinn kommen und man wird

ihrer nicht gedenken und nicht erwähnen, und es wird keine mehr gemacht werden." Ebenso legt die Religion auch ihre partikularistische Gebundenheit ab und gewinnt universale Beziehung. „Und geschehn", heisst es Jes. 2, 2 ff., „geschehn wird es in späten Tagen, da wird sich erheben der Berg Jahve's über alle Berge und alle Völker werden zu ihm strömen. Und viele Nationen werden sich aufmachen und sprechen: Wohlan, lasst uns hinziehn zum Berge Jahve's, dass er uns lehre von seinen Wegen." Daran knüpft sich dann die Aussicht auf den allgemeinen Weltfrieden. „Sie werden stumpf machen ihre Schwerter zu Sicheln und ihre Lanzen zu Rebenmessern. Nicht wird erheben Volk gegen Volk das Schwert und nicht lernen sie fürder den Krieg."

Das Israelitische Volk wird hier wie in zahlreichen verwandten Aussprüchen in der Vollendung desjenigen Zustandes vorgestellt, für den es im Gesichtspunkt des geistigen Gottes bestimmt erscheint, wie es diesen Gott in seinem Gemüth vollkommen erkennt, in dieser Erkenntniss sein höchstes Genüge findet und sein Leben und Handeln aus ihr gestaltet — wie es dadurch ein leuchtendes Ideal für die Völker, für die ganze Menschheit wird, und nun diejenigen, welche, von seinen Tugenden, seinem Glück und Frieden angezogen, sich zu ihm drängen, eben zu der gleichen Erkenntniss und innern Gemeinschaft mit dem geistigen, dem wahren Gott anleitet. Dieser Zustand nun sollte eingeführt und hergestellt werden durch Eine Persönlichkeit, die von Gott gesandt und von ihm mit ausserordentlichen Geistesgaben wie Vollmachten ausgestattet war (Jes. 11, 1 ff.). Spätre Zeiten bezeichneten dieselbe mit dem Namen Maschiach (Messias), der Gesalbte. Die Propheten sahen zum Theil sich als dessen Vorbilder oder Vorboten an. Seine Aufgabe lag eben ganz in der Richtung, die ihnen vorgeschrieben war, doch dass er diese zum Ziele führte, ihm gegenüber ihrer beschränkten Einsicht die volle Einsicht, gegenüber ihrer beschränkten Wirkungsfähigkeit die volle Gotteskraft eignete (Jes. 9, 1—6). Daher, wenn die Propheten sich allerdings als gotterwählte Führer des Volkes fühlten, so erhebt er, der Messias, sich zur souverainen Macht, erhebt sich zum König. Die Propheten konnten ihn nur mit David vergleichen, aus dessen Stamm

er auch hervorgehn zu müssen schien, aber erkennbar wurzelte sein Königthum auf viel höheren, geistigeren Grundlagen. Dies spricht sich besonders aus in den Worten Zacharja 9, 9 fg.: „Frohlocke sehr, Tochter Zion, juble, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt dir, gerecht und siegreich ist er; demüthig und reitend auf einem Esel, auf einem Füllen, dem Jungen der Eselinnen. Und ich tilge Wagen aus Ephraim und Rosse aus Jerusalem, und vertilgt wird der Bogen des Kriegs und er verkündet Frieden den Völkern.“ Letztres, dass die Zeit des Messias der Anbruch eines allgemeinen Weltfriedens sein werde, wird auch anderswo als besondrer Character derselben hervorgehoben. Dem innern Zusammenhang nach ist dieser Friede nur eine Wirkung der sittlichen Lebensprincipien, welche durch den Messias zur Herrschaft im Gemüth gebracht werden, wie denn in der That für ein sittlich gebildetes Auge eben nur aus den wahrhaft sittlichen Gesinnungen die Frucht des Friedens hervorgehn kann, und jede blos äussre mechanische Gewalt, wenn sie auch den effectiven Widerstand zunächst erdrückt, doch die innre Empörung nicht hemmen kann, vielmehr sie beständig und aufs heftigste reizt, so dass dieselbe früher oder später doch wieder in offnen Widerstand ausbricht und statt des Friedens vielmehr ein permanenter Kriegszustand entsteht. In dem oben angeführten Spruch des Zacharja ist ja auch ein solcher Gewaltcharacter des Messias ausdrücklich negirt.

Wenn nun dies im Allgemeinen der ursprüngliche Grundsinn dieser Weissagung ist, so konnten doch auch in sie die natürlichen Voraussetzungen des israelitischen Bewusstseins, von denen die Propheten ebensowenig völlig frei waren, einfliessen; in das ideale Bild konnte sich die traditionelle Realbedeutung einschleichen, die Erhöhung Israels über die Völker als eine Herrschaft über dieselben, deren Schülerverhältniss als Unterthanenverhältniss, das Königthum des Messias als ein auf kriegerische Siegeskraft oder auf die Wunderkraft göttlicher Allmacht gegründetes gedeutet werden. In der That dies geschieht (z. B. Micha 5). Insbesondre auch über die Strafgerichte, die über die Heiden, die Bedränger Israels, ergehen werden, über die Rache, die Jahve an ihnen nehmen

wird, ergehen sich die Propheten in verschwenderischen Schilderungen, und wenn es in denselben Büchern geschieht, in denen sonst die geistige Deutung erkenntlich wird, so liegt es vielleicht nahe zu vermuthen, dass das Heterogene auch auf verschiedene Urheber zurückzuführen ist. Ebenso ferner, wie die Propheten auch vielfach die wesentliche Ueberlegenheit Jahve's über die Heidengötter nicht auf seinen sittlichen Character, sondern auf seine Einzigkeit, Absolutheit, und darauf, dass er der Schöpfer und der Allmächtige sei, gründen, so verbinden sich damit und mit jener realistischen Deutung auch Anschauungen von der Messianischen Zukunft, welche vielmehr eine Verstärkung des Ceremonialdienstes, als eine Abstellung desselben, in Aussicht stellen, z. B. Zacharja c. 14; Ezech. 44, 22 fg., 45, 23 fg., 46, 4 fg., 13 fg.

Es ist wahr, die Israeliten hatten zu keiner Zeit diejenige innre Reife, dass sie fähig gewesen wären, den wahren, den geistigen Gott rein und ungemischt zu erkennen, zu begreifen, dass Gott im Sittlichen sein Wesen, in seiner innern Sittlichkeit seine Kraft und Grösse habe, und dass er im innern sittlichen Bewusstsein angeschaut und angebetet werden solle; und der Gott selbst, der von Anfang übernommen hatte, die Geschicke dieses Volks zu leiten, fand nirgends und niemals — die Geschichte beweist es — unter ihnen eine Persönlichkeit, welche geeignet gewesen wäre, als Medium der Eröffnung seiner vollen innersten Individualität zu dienen. Er war genöthigt, auch sie eine Strecke ihre eignen Wege gehen zu lassen — zuzulassen, dass sie aus ihren natürlichen Voraussetzungen sich religiöse Vorstellungen und Formen des religiösen Verkehrs bildeten. Aber er liess sie dabei doch nicht allein. Dies „angelernte Menschengebot", er nahm es an sich, um seine höhere Bedeutung mit demselben zu verbinden, seine höheren Zwecke eng daran zu knüpfen, bis schliesslich der Augenblick eintrat, wo er sich und das Seine, soweit der Bewusstseinszustand seiner Medien dies möglich machte, davon scheiden und unterscheiden musste, da in fortgesetzter Verblendung die in jenes hineingelegten höheren Tendenzen unerkannt blieben und alle religiöse Bedeutung, alle Unbedingtheit ausschliesslich in die Elemente der natürlichen und naturalistischen Anschauung gelegt wurde. An-

fangs also standen die heterogenen Bestandtheile der israelitischen Religion insofern noch in einem Zusammenhang mit einander. Und in der That, diese Vorschriften des äussern Ceremonialdienstes, sie konnten wohl auch als sinnliche Leiter oder auch als äussre Zucht dienen, wenn nur das Wahre, das Geistige, Sittliche immer damit verbunden und im Auge behalten wurde. (In dieser Hinsicht kann der traditionellen kirchlichen Auslegung, die ihr Vorbild in einigen Deutungen der Paulinischen Briefe und im Hebräerbrief hat, einige Berechtigung nicht abgesprochen werden). Allein da jene einseitig, in der Bedeutung, die sie an sich und von ihrem Ursprung her hatten, geltend gemacht wurden, so war nun auch der Gott veranlasst, ihre Ungültigkeit auszusprechen und sich von ihnen loszusagen.

Das Gemüth des Volkes hielt jedoch seine alte Richtung fest. So erschien ihnen nun wohl der Schmerz ihrer Verbannung, die Schmach ihrer Knechtschaft als verschuldetes Strafgericht des beleidigten Gottes, sie aber bezogen ihre Schuld allein auf ihren jeweiligen Götzendienst und auf die Vernachlässigung des Ceremonialgesetzes und der übrigen, ein gewisses äussres Verhalten anordnenden Vorschriften. In diesem Sinne ergriff nun allgemach das Volk ein wachsender Eifer für das Gesetz, für die Kenntniss und Ausführung desselben, und da ausserdem der Tempeldienst während des Exils suspendirt war, drängte sich nun an Stelle der Priester und Leviten, die früher alles Verhältniss des Volkes zu seinem Gott vermittelt hatten, Diejenigen in den Vordergrund, welche das Studium, die Erklärung und Anwendung des Gesetzes zu ihrer besondern Lebensaufgabe gemacht hatten, und diese, die Schriftgelehrten, nahmen die ganze religiöse Leitung des Volkes an sich. Ebendieselben dann, da die wörtlichen Bestimmungen des Gesetzes nicht deutlich und entwickelt genug schienen, um in dem einzelnen concreten Fall das zweifellos Richtige und Geforderte aus ihnen entnehmen zu können, erfanden noch eine grosse Zahl erklärender und ergänzender Zusatzbestimmungen, die innerhalb ihrer Kaste mündlich fortgepflanzt und in beständigen Debatten fortwährend erweitert wurden, ohne deren Kenntniss und Beachtung aber eine völlige Leistung der Gesetzesforderungen

nicht für möglich gehalten wurde. So durfte nun das gesetzestreue Volk mit Sicherheit den Messias erwarten, der es von den Heiden befreien und ihm seine Prerogativen, die aus seinem Rang als Volk Gottes folgten, wiedergewinnen, ja dieselben noch erhöhen sollte. Der Messias, ein Sprössling aus Davids Stamm, mit aller Wunderkraft Jahve's ausgerüstet, soll sich durch ausserordentliche, insbesondere den Thaten Moses nachgebildete Wunderzeichen legitimiren. Selbst gross und unübertrefflich in der Erfüllung des Gesetzes, soll er auch die letzten Schleier vom Gesetz nehmen und es endgültig erklären. Er soll das Volk vom Joch seiner Dränger befreien, soll alle Israeliten nach Palestina versammeln, selbst die Todten auferwecken und mit den Lebenden vereinigen, die heilige Stadt und den Tempel in überschwenglicher Herrlichkeit wieder aufrichten und alle Völker und ihre Reichthümer, die ganze Erde, seinem Volk unterthan und leibeigen machen. Ja während er die Feinde seines Volks in die Vernichtung stürzt, soll er für dieses den Tod, der durch Adams Sünde in die Welt eingedrungen ist, gänzlich aufheben und ihnen ein ewiges Leben, d. h. unbegrenzte Dauer aller sinnlichen Herrlichkeit bereiten. Diese messianische Zeit hiess das „Reich Gottes“ oder „Reich der Himmel“.[1])

Die Weltreligion des Christenthums.

a) Kritik der Quellen.

Indem wir nun vom Christenthum, d. h. vom Christenthum Christi oder von der Religion Jesu handeln wollen, haben wir vor Allem über die Entstehung der Evangelien, und zwar zunächst der drei ersten, der sogenannten synoptischen uns zu orientiren. Als mögliche Quelle bietet sich vor

[1]) Vgl. Weber, System der altsynagogalen palestinensischen Theologie. S. 8 f., 88 ff., 333 ff.

Allem die mündliche Ueberlieferung dar, die von den galiläischen Schülern Jesu ihren ersten Ausgang nahm. Das dritte Evangelium führt sich in seinen Einleitungsworten ausdrücklich auf diese Quelle zurück. Daneben werden auch früh schriftliche Aufzeichnungen erwähnt. Dieselben waren übrigens von ungleichem Werth, und wenn auch hie und da in Gebrauch, wurden von den Vorsichtigen doch keineswegs alle für glaubwürdig gehalten. Einige jedoch scheinen in der That direct aus den öffentlichen oder gottesdienstlichen Vorträgen der Apostel hervorgegangen zu sein. Diese nämlich legten ihren Vorträgen einen geschichtlichen Bericht zu Grunde, der namentlich Leiden und Sterben, sowie die Auferstehung behandelte, und in dieser seiner wenigstens inhaltlichen Begrenzung „das Evangelium" genannt wurde, worüber zu vergleichen Pauli ep. ad Corinth. I, 15, 1 ff. Ignat. ep. ad Smyrn. 7, 2. Polycarp. ep. ad Philipp. 6, 3. Dass derselbe aufgezeichnet und so colportirt wurde, erfahren wir zuerst bestimmt von Justin († circ. 166), der in seiner Apologie (spätestens a. 147) c. 66 sich auf *τὰ γενόμενα ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύματα, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* beruft und c. 67 erwähnt, dass dieselben allsonntäglich neben den Schriften der Propheten in den Gemeindeversammlungen vorgelesen wurden. Wenn derselbe Autor dann weiter in dem etwas später verfassten „Dialog mit dem Juden Tryphon" c. 65 aus diesen Denkwürdigkeiten Worte der Bergpredigt und andre in den oben angegebenen Rahmen nicht einbegriffene Daten anführt, so sehen wir, wie dieselben organisch angewachsen waren und aus der Tradition sich ergänzt hatten. Papias, der um den Anfang des 2. Jahrhunderts lebte und eine Sammlung von Aussprüchen Jesu zusammengestellt hatte, erwähnt auch als bereits länger in Gebrauch eine ähnliche Sammlung von Matthäus, jenem Apostel, der nach Jesu Tod an Stelle des Judas Ischarioth eingereiht wurde, sowie einen Bericht des Markus, der Reisebegleiter des Petrus gewesen sein soll. Was er jedoch über diese anführt, gestattet nicht wohl, sie mit unsern beiden ersten, dem Matthäus und Markus zugeschriebenen Evangelien für identisch zu halten, wenn sie auch immerhin zu denselben mehr oder weniger beigetragen haben können. Dazu kommt, dass die apostolischen Väter Clemens

von Rom, Ignatius, Polykarp und auch noch der Jüngste dieser Generation, Justin, zwar Reden und Begebenheiten Jesu citiren, die sich auch in den synoptischen Evangelien finden, aber ohne diese als Quellen zu nennen oder anzudeuten, und mit allerdings bemerkbaren Abweichungen im einzelnen Wortlaut und in kleinen Umständen. Daraus scheint hervorzugehen, dass zu jener Zeit, also zu Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts überhaupt noch keine Evangelienschrift sich im Gebrauch der Gemeinden befand, die der Form und dem Umfang nach völlig fixirt, und darin allgemein als authentisch anerkannt war — dass die Gemeinden vor Allem noch in der lebendigen Tradition lebten und die vorhandenen Schriften mit dieser noch in unmittelbarem Connex und daher in einem flüssigen und beweglichen Zustand waren und aus ihr sich ergänzten und fortwährend umbildeten. Im Besondern werden unsre beiden ersten Evangelien ihre gegenwärtig vorliegende Verfassung schwerlich früher als in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhalten haben. Und was das dritte betrifft, so ist es ja klar, dass, mag es auch so wie wir es lesen von Lukas, dem Reisebegleiter des Paulus, geschrieben sein, seine Nachrichten doch nur aus zweiter oder dritter Hand herrühren.

Ist nun das dritte ganz aus Elementen der Tradition componirt worden und sind die beiden ersten wahrscheinlich so entstanden, dass ein vorhandener schriftlicher Grundriss sich in allmähliger Ergänzung und unter nicht ausbleiblichen Umbildungen und Variirungen aus der Tradition ausfüllte, — sehen wir also, eine wie bedeutende Rolle bei Ausbildung der synoptischen Evangelien zu ihrer gegenwärtigen Gestalt die in den Gemeinden Palestina's bis in das zweite Jahrhundert hinein fluthende mündliche Tradition hatte, so werden wir von ihnen lautre Geschichte nicht erwarten, sondern mit Fug annehmen, dass sich auch Sagen, die das Gerücht, die in der Mittheilung von Mund zu Mund sich erhitzende Phantasie erzeugte, sowie unwillkürliche Mythenbildungen, die aus den innern Erlebnissen der Gemeinden hervorgingen und in denen diese sich spiegelten, eingemischt haben. Aber wenn wir auch auf den Grundstoff, an den sich diese Wucherbildungen angesetzt haben, zurückgehn, auf die Mittheilungen

der Apostel, die übrigens ja auch nicht überall Augenzeugen gewesen waren, — nun, die Apostel waren keine nüchternen, vorurtheilslosen Beobachter. Vor Allem waren sie Enthusiasten, und der Enthusiasmus mag wohl dem Verständniss einer idealen Sache förderlich sein, der Auffassung von Begebenheiten ist er es jedenfalls nicht. Dazu kommt, dass sie ihre Beobachtungen keineswegs an Ort und Stelle aufzeichneten, sondern erst mehr oder weniger Jahre nachher und nach dem Tode des Helden dieser Geschichten aus der Erinnerung referirten, wobei denn eben auch die eigenthümlich steigernde, übertreibende und mannigfach verzierende, ausschmückende Wirkung der Erinnerung zur Geltung kommen musste. Mehr als alles das aber fällt in's Gewicht, dass sie als eben schlichte Fischer und Bauern von roher, unausgebildeter Verständigkeit, sowohl überhaupt abergläubisch und einer grobsinnlichen und phantastischen Auffassung religiöser Umstände zugeneigt, als namentlich mit einer zähen Härtnäckigkeit den Vorstellungen ihrer nationalen Theologie ergeben waren. Jesus hatte sich ihnen als den Messias, den die ganze jüdische Welt erwartete, zu erkennen gegeben. Mochte er nun dies in einem höhern Sinn und insofern nur bildlich gemeint haben, so nahmen sie es doch in ihrem, dem specifisch jüdischen Sinn auf, und ebenso sicher und gewiss, wie ihr Glaube an ihn, war es ihnen, dass ihm alles das begegnen, er alles das thun und sich in dem Sinn aussprechen werde, wie die väterliche Religion und die courante Messiasfiction vorschrieb und vorzeichnete. Und was dann in Folge der Lebhaftigkeit und Treue ihrer Erinnerungen an dieser Construction a priori noch fehlte, das setzte sich eben ganz naturgemäss in den ebensosehr und mehr noch judaistisch gefärbten Canälen an, durch die ihre Mittheilungen nun bis auf uns oder vielmehr zunächst zu den sogenannten Kirchenvätern kamen.

Betrachten wir mit Unbefangenheit die Erzählungen der synoptischen Evangelien, so tritt uns aus denselben gleichsam ein doppelter Jesus entgegen. Diese beiden Gestalten haben eine so grundverschiedene Physiognomie, dass keine psychologische Kunst im Stande sein wird, sie als blosse Nuançirungen oder gleichberechtigte Momente glaubwürdig

darzustellen. Denn so droht das eine Mal Jesus mit dem ewigen Feuer, mit allen Schrecken des Weltgerichts; das andre Mal ist er erzürnt gegen die Schüler, die über einen eclatanten Frevel gleich die Rache des Himmels herabrufen wollen, und erklärt, auf dem entgegengesetzten Princip zu stehn: „Wisst ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr (eben als Schüler von Jesu) seid? Ich bin nicht gekommen zu verderben, sondern zu retten." In einem und demselben Text verlangt er von den Zuhörern, dass ihre Gerechtigkeit weitaus besser sein müsse, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, und erklärt sich als Anhänger des Princips der pharisäischen Moral, indem er behauptet, dass das Gesetz unvergänglich und indelebel sei und bei Gefahr des Heils auch der geringste Buchstabe desselben erfüllt werden müsse. Er spricht denen, die „nach Gerechtigkeit" verlangen, die Verheissung zu und lässt es doch sonst überall durchblicken, dass es ihm nicht auf die äussre Leistung, sondern auf den Willen des Gemüths ankomme. Er verheisst den Heiden das Reich Gottes und sagt, dass es den Juden abgenommen werden würde — dagegen ein andres Mal verbietet er den Schülern, unter den Heiden zu missioniren, und schilt ein heidnisches Weib, das bei ihm Hülfe sucht, mit dem jüdischen Schimpfwort eine Hündin, welche käme, den rechtmässigen Tischgästen, den Juden, die Bissen wegzuschnappen. Er, der gekommen ist, zu retten, zu heilen, lebendig zu machen, verflucht zum Vorbild für die verstockten Juden den Feigenbaum, dass er verdorrt, und ermuntert die Schüler, in solchen Glaubensthaten ihm nachzueifern. Der Gott, den er seinen Vater nennt, soll der Jahve der Juden sein, und doch sagt er, dass Niemand ausser ihm den Vater kenne. Das eine Mal deutet er an, dass das Reich Gottes schon in die Gegenwart eingetreten sei, das andre Mal ist es ihm im jüdischen Sinne ein zukünftiges. Dort hat er es bereits gebracht, er selbst ist die Fülle des Reiches Gottes, hier wird er es erst bei seiner Wiederkunft vom Himmel herab im Glanz der göttlichen Majestät und Allmacht einrichten und zugleich als zürnender Weltrichter alle Ungläubigen und Irrgläubigen in das ewige Feuer werfen. Dort besteht es in innern religiös-sittlichen Qualitäten, es ist dasjenige innre Verhältniss

zu Gott, das Jesu von vornherein eigen war und sich aus ihm den Uebrigen mittheilen sollte — hier dagegen besteht es in physischen Qualitäten, es ist ein Leben in Grösse und Herrlichkeit bei Gott, ein Schmausen und Schwelgen an Gottes Festtafel, ein Triumph der Rechtgläubigen über ihre Feinde. Dabei finden sich in den Ankündigungen dieser Weltkatastrophe erhebliche Varianten. Einmal Matth. 10, 23. 16, 38 will er „in Bälde“ wiederkommen, ein ander Mal Matth. 24, 33 f. wird seine Wiederkunft in eine ferne, unbestimmte Zukunft hinausgeschoben. Besonders bedeutungsvoll aber ist, dass Jesus selbst einmal ausdrücklich und formell diese sinnliche Anschauungsweise negirt und ihr entgegen die sittliche, humane fordert. Als ganz im Sinne jener Johannes und Jakobus sich bei Einrichtung seines Reichs die Ehrenplätze ausbitten, erklärt er ihnen, es gehe im Reich Gottes nicht so zu, wie in einem weltlichen Reich, wo Herrn und Diener, Vornehme und Geringe seien, sondern, sagt er, „wer unter euch gross sein will, der sei euer Diener, und wer der Erste sein will, der sei euer Knecht.“ Auch nahm er einmal ein Kind, stellte es vor sie hin und sagte: „Wer so anspruchslos ist wie dieses Kind, der ist gross im Reiche Gottes.“ Der Gedanke ist der, dass die wahre oder göttliche Grösse nicht in der Selbsterhebung, sondern in der Selbstentäusserung, in der Freiheit gegen die Ansprüche der sinnlichen Egoität besteht, also wesentlich innre sittliche Grösse ist. Nun jene sinnliche Auffassung ist die eigenthümliche des jüdischen Systems, von dem auch die Schüler Jesu in ihrem Denken bestimmt waren; für die idealistische Idee lässt sich in dieser Umgebung kein andrer Ursprung finden, als das Genie Jesu selbst. Und da zwischen beiden Betrachtungsformen keine Vereinigung ist, im Mindesten nicht denkbar ist in dem, der die ideale Auffassung selbständig in sich erzeugte und entwickelte, so ist nun eben Alles, was aus der sinnlichen Betrachtungsweise folgt und mit ihr zusammenhängt, von den Schülern, welche die ersten Urheber der den synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden Tradition waren, und von deren Nachfolgern hineingetragen und hineingedeutet, die idealistischen Elemente dagegen geben uns die wirkliche und historische Meinung und Lehre Jesu.

Wir kommen zum vierten Evangelium. Bekanntlich schreibt die kirchliche Tradition die Urheberschaft dieses Evangeliums dem Apostel Johannes, dem Sohn des Zebedäus zu, den wir nachher als eins der Häupter der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem wiederfinden. Diese Behauptung bietet für die Gegner des Buchs einen leicht fassbaren Angriffspunct gegen dasselbe; und zwar verfahren sie nun nach folgender Conclusion: Entweder ist das Buch vom Apostel verfasst, oder es ist die Tendenzdichtung eines spätern alexandrinisch-christlichen Religionsphilosophen (wie die durch das ganze Buch sich hindurchziehende Logoslehre, sowie die Abhängigkeit von den synoptischen, namentlich dem zweiten Evangelium anzeigt), tertium non datur — nun kann es nachweislich von dem Apostel nicht verfasst sein, also tritt der zweite Fall in Kraft, also ist das Buch auch keine geschichtliche Quelle. Allein das Dritte, das angeblich nicht gegeben sein soll, ist gegeben und wir wollen es nun im Folgenden aufzeigen.

Zunächst scheint von vornherein schon Vieles darauf hinzudeuten, dass der Verfasser ein palestinensischer Jude war. Denn so ist die Sprache keineswegs, wie vielfach behauptet wurde, eine abstract philosophische und metaphysische, sondern alle Grundworte und Tropen sind durchaus der Sprache und dem Styl der Propheten und Psalmisten, wie der rabbinischen Theologie gemäss. Ebenfalls zeigt sich überall eine eingehende Detailkenntniss der Lokalverhältnisse, der jüdischen Gebräuche und abergläubischen Annahmen, der Partheigruppirungen ferner und ihrer characteristischen Unterscheidungsmerkmale, sowie der ganzen bedingenden Zeitconstellation. Im Besondern noch den Gottes- und Logosbegriff betreffend, ist hervorzuheben, dass dieser mit dem des Philo und des alexandrinischen Systems durchaus nicht congruent ist. Dem Philo ist Gott (ὁ ϑεὸς), das unpersönliche und qualitätslose, absolute Sein; alle Gemüthsaffecte, alle Gemüthsbeziehungen werden ihm ausdrücklich abgesprochen. Dem Evangelium dagegen ist Gott (ὁ ϑεὸς) voll persönlicher und gemüthlicher Bewegung; er hat die Welt, die ihn nicht kennen wollte, geliebt und hat sie so geliebt, dass er seinen einzigen Sohn in die Welt hinabgab, damit

diese durch ihn gerettet werde. Der Logos ferner ist dem Philo, vergleichbar dem Adam Kadmon der Kabbalisten, diejenige Selbstvermittlung Gottes, in der die absolute Identität bestimmte Qualitäten entwickelt und sich in ihnen definirt, in der sie activ und schöpferisch wird.[1]) Derselbe ist ihm demnach keine eigne Persönlichkeit; alle Bezeichnungen, die eine solche anzudeuten scheinen, sind nur rhetorische Blumen. Philo ist Jude, er ist strenger Monotheist; Gott theilt seine Würde und Herrlichkeit mit keinem Andern. Die Idee des Evangeliums von einer andern universalen Persönlichkeit, die ewig bei Gott ist und der Gott sein göttliches Leben als Eigenthum gegeben hat, die insofern Gottes Sohn ist, involvirt einen unendlichen Fortschritt, der wesentlich mit dem Wesensprädicat Gottes, der uninteressirten Liebe, zusammenhängt. Es ist daher nicht anzunehmen, dass der Verfasser des vierten Evangeliums Philonist war. Doch könnte er ja den Terminus von Philo entlehnt haben. Allein auch dies anzunehmen ist nichts weniger als nothwendig. In der That erklärt sich die Bezeichnung völlig und ausreichend aus dem Zusammenhang der Heilslehre selbst und dem allgemeinen christlichen Sprachgebrauch. Denn schon Lucas 1, 2 — ferner an zahlreichen Stellen der Apostelgeschichte, in den Paulinischen Briefen (ad Corinth. I, 14, 36. ad Tim. II, 2, 9. ad Tit. 2, 5 u. a. St.), im ersten Petribrief, auch Joh. ep. I, 1, 1. 2, 7. 2, 14 wird der Ausdruck *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* gebraucht, um das zu bezeichnen, was sonst das Evangelium heisst (vgl. Act. 13, 26 *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας*; 15, 7 *ὁ λόγος τοῦ εὐαγγελίου*), zunächst die Heilspredigt oder Heilsbotschaft, dann auch die durch diese sich vermittelnde Heilskraft. Die Kraft des Heils aber ist nach der Auffassung unsres Evangeliums nicht nur in Jesu, sondern ist Jesus, seine sittliche Persönlichkeit selbst; denn diese ist die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Welt. Sowie also Ignatius ad Magnes. 10, 2 das Wort Jesu von dem Reich Gottes, dass es einem Sauerteig gleich sei, ebenfalls der Auffassung unsres

---

[1]) Dazu besonders zu vergleichen: de legg. alleg. I, 56. de mundi opific. c. 4. 5. de conf. ling. c. 28. de somn. I, 39. vita Mosis III, 13. de sacrif. Abel. et Cain. c. 18.

Evangeliums entsprechend, dahin wendet, dass Jesus selbst dieser Sauerteig sei, so kann auch der Evangelist in seinem Sinne sagen, Jesus habe nicht nur den Logos gebracht, sondern er selbst sei der Logos, und er betont zu Anfang seiner Schrift nur, dass Jesus seiner innern Persönlichkeit nach dies schon an sich und von Anfang der Welt gewesen sei, die Quelle alles Lebens und alles Erkennens.

Dass nun aber der Apostel Johannnes der Verfasser unsres Buches war, das halten auch wir nicht für annehmbar. Denn 1) ist uns der Apostel Johannes als Verfasser der Apokalypse zuverlässig bezeugt, also eines Buchs, dessen judaistische und jüdisch-partikularistische Tendenz im ausgesprochensten Gegensatz gegen den Geist des 4. Evangeliums steht; 2) zeigen den Apostel Johannes nicht nur die synoptischen Evangelien als in ganz besondrer Weise einer sinnlichen Auffassung zugethan, sondern auch in den Paulinischen Briefen finden wir ihn als einen Hauptvertreter der judaistischen Richtung characterisirt; 3) scheint es auch zweifellos, dass Papias, der älteste Zeuge über die Evangelien und ihre Verfasser, von einem Evangelium des Apostel Johannes keine Kunde hatte. Denn Eusebius würde, falls Papias in seiner Aufzählung ein solches erwähnt hätte, dies nicht unterlassen haben anzumerken, zumal er in seiner Kirchengeschichte, in der er Papias citirt, III. 24, ausdrücklich es als seine Absicht erklärt, alle Zeugnisse der Alten für das angebliche Evangelium des Johannes zusammenstellen zu wollen. Dagegen spricht nicht, dass Eusebius erwähnt, Papias habe Zeugnisse aus dem ersten sogenannten Johannes-Brief, der mit dem Evangelium zweifellos denselben Verfasser hat, gebraucht; denn wenn er in der That Worte aus diesem Brief citirt hat, so wird er das nicht anders gemacht haben, als z. B. Polykarp, nämlich ohne einen bestimmten Autor, oder gar den Johannes als solchen zu nennen. 4) hätte doch, wenn in der That der Apostel Johannes, wie bei der kirchlichen Tradition vorausgesetzt wird, in Kleinasien eine so eigenthümliche und prägnante Wirksamkeit entfaltet hätte, seine Autorität von den kleinasiatischen Bischöfen Ignatius und Polykarp mindestens ebenso hervorgehoben werden müssen, wie diejenige des Petrus und Paulus, wohingegen

nun ganz im Gegentheil sein Name in ihren Briefen gar nicht einmal erwähnt wird.

Da uns nun anderweitig alle zuverlässigen Nachrichten über die Persönlichkeit des Verfassers fehlen, so sind wir nur auf im Text des Evangeliums selbst enthaltene Andeutungen angewiesen. Unbestritten erzählt schon 1, 35—44 der Verfasser eigne Umstände und Begegnisse seines Lebens. Dies erhellt aus der genauen Zeitbestimmung v. 39, die erste epochemachende Bekanntschaft mit Jesu ist selbst mit der Tagesstunde in seinem Gedächtniss geblieben, und er markirt sich dieselbe, um sich an ihr der übrigen Umstände und der Scenerie der Umgebung zu erinnern. Wir erfahren, dass er anfangs sich dem Täufer Johannes angeschlossen hatte, durch dessen Empfehlungen aber veranlasst, die Bekanntschaft Jesu suchte und in der ersten Unterredung mit diesem schon sofort für ihn gewonnen wurde. Sodann entnehmen wir aus 13, 23—26, dass unser anonymer Verfasser die besondre Zuneigung und das intimste Vertrauen Jesu besass. Als Jesus die Worte gesprochen: „Einer unter euch wird mich verrathen", wagt der Andern Keiner nachzufragen, sondern der Erste der galiläischen Apostelschüler, Simon Petrus, gibt unserm Anonymus einen Wink, und dieser, in vertraulich anschmiegender Weise zu Jesu, neben dem er lag, sich emporstreckend, flüstert Jesu die Frage in's Ohr und erhält nur ihm verständlich die Antwort. Nun geht aus 19, 27, wo gesagt wird, dass er, Jesu testamentarischer Verfügung Folge leistend, Jesu Mutter, *εἰς τὰ ἴδια,* in das Seine aufnahm, hervor, dass er in Jerusalem Eigenthum und Besitz hatte; denn Jesu Mutter finden wir in der Apostelgeschichte gleich in Jerusalem, mehr aber noch hatten die galiläischen Apostelschüler kein apartes Eigenthum, sie hatten ja eben Alles verlassen, um Jesu nachzufolgen, und das, was sie gehabt hatten, zum Gesellschaftseigenthum gemacht. Danach hätten wir in ihm einen Jerusalemiten zu sehen, womit auch stimmt, dass er fast nur von den Begebenheiten in Jerusalem erzählt und nur von diesen wohl unterrichtet scheint. Wenn nun auch aus den Synoptikern hervorgeht, dass an dem letzten Mahl Jesu nur der ausgewählte Kreis der Apostel theilgenommen, so mochte doch ausser diesen billiger Weise wohl noch Einer hinzu-

gezogen sein, der Herr des Hauses, in dem das Mahl stattfand. Es geht aus den synoptischen Berichten hervor, dass dieser mit Jesu vertraut war, Jesus hatte vorher dieses Mahl mit ihm verabredet, er räumte der Gesellschaft das Obergemach ein, das geräumig und gepolstert war, gleichsam der Salon, das Prunkzimmer des Hauses, wie es nur in den Häusern der Wohlhabenden und Reichen war. Als Freund und Vertrauter war auch er hinzugezogen und ihm geziemte als Herrn des Hauses und als Wirth wohl der Platz zur Rechten des Meisters, den unser Anonymus seiner Erzählung nach in der That innegehabt haben muss. Die in derselben in flüchtigen Zügen gezeichnete Situation macht es ferner wahrscheinlich, dass wir in ihm uns einen Jüngling vorzustellen haben im ersten Blüthenalter, wo der reifenden Männlichkeit sich noch Züge der anschmiegenden Kindheit beimischen und ein unverdorbener Mensch von lebhaftem Gefühl und regem, geistigen Bedürfniss sich gerne einer grossen und gewinnenden Persönlichkeit mit enthusiastischer Hingebung anschliesst. Auch 20, 3 ff., wo Petrus und er hingehn, das von den Frauen leer gefundene Grab zu untersuchen, ist es das stürmische Temperament der Jugend und ihre Flüchtigkeit zugleich, die ihn dem bedächtig nachfolgenden Petrus vorauseilen, aber bei der ersten Untersuchung den bedeutsamsten Umstand übersehen lässt. Alle diese angeführten Momente aber werden an Bedeutung durch das im 18. Capitel Enthaltene weit übertroffen; durch dieses stellt sich das Evangelium uns unmittelbar auf historischen Boden, characterisirt der Autor sich als ganz bestimmte geschichtliche Persönlichkeit. Er weiss da den Namen des Knechts, den Petrus bei der Verhaftung des Meisters verwundete. Ferner kennt ihn die Thürhüterin im Palast des Hannas, er ist ihr eine Respectperson, da sie bei einer geheimen und wichtigen Verhandlung nur auf sein Wort hin dem ihr fremden, dürftig gekleideten Petrus gestattet, in den Hof des Palastes einzutreten. Petrus aber muss im Hof bei den Dienern und Söldlingen bleiben, dagegen der Andre geht frei in die innern Gemächer, geht da ein und aus und ist Zeuge der Inquirirung des Verhafteten durch Hannas. Denn er — und er wiederholt das zweimal v. 15 und 16 — war bekannt mit dem Hohepriester, nicht

nur in dessen Haus und bei dessen Dienerschaft, sondern mit dem Hohepriester persönlich bekannt. Ja der Sprachgebrauch des *γνωστός τινι* lässt nach Homer und ebenso gemäss Lucas 2, 44 ganz wohl zu, ihn als Verwandten des Hannas, als zu seiner Sippe gehörig zu bezeichnen. Es leidet also dannach keinen Zweifel, dass er einer vornehmen Familie, dass er der jüdischen Aristokratie angehörte.

Spuren des Gebrauchs unsres Evangeliums, zwar ohne Angabe der Quelle, doch unverkennbar, finden wir zuerst bei Ignatius ad Trall. 5 (Joh. 3, 12), ad Roman. 7, 2. 3. (Joh. 4, 10 und c. 6, letzteres auch ad Trall. 8, 1), ad Philadelph. 7, 1. (Joh. 3, 8). Dann ebenso bei Justin. II, Apol. 6 (Joh. 1), I. Apol. 61 (3, 3—5), das. 63 (Joh. 8, 19. 16, 3), Dialog. c. Tryph. c. 88 (Joh. 1, 21—23). Polykarp ad Philipp. bezieht sich c. 3, 3 und 7, 1 auf den Brief desselben Verfassers 2, 10. 3, 6. 7. 9 und 4, 2. 3.

Es mag nun mit unserm Evangelium so zugegangen sein. Nach Jesu Tod bemächtigten sich Petrus, Johannes und Jesu Bruder Jakobus der Führung der Gemeinde und leiteten sie nach den Grundsätzen des Judaismus, und wie die Einführung der Gütergemeinschaft zeigt, nach den revolutionären Maassstäben des Proletariats. Unser Verfasser hat wohl unterdessen, seiner vornehmen Bildung entsprechend, von diesem stürmischen und bornirten Parteigetriebe, wie von aller öffentlichen Propaganda sich ferngehalten. Nach dem Ausbruch des grossen jüdischen Krieges mag er nach Kleinasien verzogen sein, wo er auch unter Heidenchristen, und nachdem Paulus bereits ihm vorgearbeitet, für seine Auffassung in weiterm Umfang Sympathie und Verständniss finden konnte. Dort mag er denn auch in hohem Alter sein Evangelium und den Brief geschrieben haben. Beide, und mehr noch das erste, konnten der Natur der Sache nach erst spät zur allgemeinen Geltung und Verbreitung kommen. Erst als der Sturm, den die gewaltige Persönlichkeit des Paulus erregt hatte, verrauscht war, als diese grosse Gestalt nicht mehr im Licht der Gegenwart stand, und der religiöse Gegensatz, innerhalb dessen sie sich bewegt hatte, seine Bedeutung zu verlieren begann, traten sie aus ihrer Verborgenheit und Separation heraus und wurden benutzt, aber dies anfangs nur wie Schriften, die von grossem Geist und vieler Schön-

heit, doch ohne unbedingte Autorität waren — an deren Geist man sich bildete, aus deren Sprache man geeignete Phrasen entlehnte, die aber nicht für gesetzgebend in Bezug auf den gemeinsamen Glauben gehalten wurden. Ohne Zweifel war es dann (zu Jrenaeus Zeiten) das heranwachsende dogmatische Bedürfniss, das diese Schriften aus ihrer secundären und privaten Stellung heraushob und die Sage ihres apostolischen Ursprungs bildete. Vielleicht, dass der Verfasser ebenfalls den Namen Johannes führte, dass er jener Presbyter Johannes war, den Papias als einen Schüler Jesu, aber einen andern als der Apostel Johannes und als zu seiner Zeit noch unter den Lebenden bezeichnet.

Die Hauptschwierigkeit, in dem 4. Evangelium den historischen Character, den Bericht des Augenzeugen, wie letzteres in dem Evangelium selbst auf das bestimmteste presumirt wird (19, 25), zu erhärten, lag darin, dass bisher an der Autorschaft des Apostels Johannes von den Vertheidigern des Buchs hartnäckig festgehalten, und diese als Grund seiner Glaubwürdigkeit in den Vordergrund gestellt wurde. Es war nicht schwer, die Ungeschichtlichkeit dieser Ueberlieferung nachzuweisen, und nachdem dies geschehn, glaubten die Kritiker die Freiheit zu haben, sich den willkürlichsten und verständnisslosesten Vermuthungen und Constructionen überlassen zu dürfen. Indem wir dagegen, jene Ueberlieferung beiseite lassend, einen andern Weg einschlugen und uns aus den Andeutungen des Textes selbst zu unterrichten suchten, gewannen wir die Möglichkeit, dem Buch in aller Hinsicht gerecht zu werden, und haben nun das Recht, dasselbe auch gegen andre Einwände, die gegen dasselbe erhoben werden, zu vertheidigen. Denn so ist in der That Gedanke und Ausdruck im 4. Evangelium durchaus nicht so verschieden von den synoptischen Evangelien, dass wir nur zwischen diesen und jenem zu wählen hätten. Die Unechtheit der judaistischen Bestandtheile der synoptischen Reden vorausgesetzt, findet sich bei näherer Betrachtung, dass letztere eben das eigenthümlich involviren oder umschreiben, was die Reden des 4. Evangeliums in einem klaren, principiell bestimmten Ausdruck aussprechen, und wir begreifen, dass in den Dörfern und Kleinstädten Galiläa's jene Lehrweise am Platz war,

in der Hauptstadt, in Jerusalem aber, wo auch der principielle und theologisch definirte Gegensatz entgegentrat, entschiedene und offene Erklärungen gefordert wurden. Weiter, wenn auf den Widerspruch hingewiesen wird, dass nach den Synoptikern Jesus nur einmal in seinen letzten Lebenstagen in Jerusalem anwesend war, dagegen nach dem 4. Evangelium mehrmals, und seit seinem öffentlichen Auftreten fast länger als in Galiläa, so kann auch das keine Beweisinstanz geben, die gegen das 4. Evangelium spräche. Die Synoptiker können in dieser Beziehung gar nicht maassgebend sein, da sie eben gar keine Chronologie haben, sie sind nur Niederschläge der Tradition auf einem Gerüst ungeordneter Fragmente, endgiltig redigirt zu einer Zeit oder unter Umständen, wo der genaue geschichtliche Verlauf nicht zu controliren war, oder ohne Rücksicht auf diesen, an dessen genauer Bestimmung man kein Interesse hatte. So konnte es auch geschehn, dass die Begebenheiten Jesu in Jerusalem in die kurze Zeit seiner letzten Lebenswoche zusammengedrängt wurden. Ohnehin mochte davon den Galiläischen Jüngern, wenn sie überhaupt immer Jesus begleitet hatten, wenig in der Erinnerung nachgeblieben sein, aus dem einfachen Grunde, weil die Art, wie Jesus in Jerusalem redete und verkehrte, ihnen weniger sympathisch, weniger verständlich und eindrucksvoll war. Es kann ferner mit Recht bemerkt werden, dass Jesus, wenn er überhaupt einen neuen und bedeutenden Geistesinhalt hatte, und wenn er ferner überhaupt von diesem aus grosse und allgemeine Entscheidungen anstrebte, doch nicht allein auf die Provinz und ein bäurisches Volk, das ihn nie ganz verstehn und nichts entscheiden konnte, sich beschränkt haben werde. Aber vor Allem die Erzählungen der Synoptiker selbst machen die Voraussetzung eines öftern und frühern Aufenthalts in Jerusalem nothwendig. Schon bei Beginn seiner Action in Galiläa folgen ihm nach Matth. 4, 24 Volkshaufen auch aus Jerusalem, aus Judäa und dem Land jenseits des Jordan. Ebenso findet Jesus auch auf seiner Todesreise nach Jerusalem bereits in Bethanien einen vertrauten Kreis; der Mann, dem er den Esel abmiethet, ist ihm bekannt, und er kennt in Jerusalem einen Hausherrn und die Einrichtung seines Hauses, in dem er sein letztes Mahl halten will.

b) Die Religion Jesu.

Die entweder involvirte oder ausgesprochene Voraussetzung bei allen Reden und Erklärungen Jesu ist die, dass er der Messias sei, gekommen, das Reich Gottes auf Erden herzurichten. Nicht minder wie der rabbinischen Theologie ist auch ihm die Theilnahme an dem Reich Gottes an sittliche Bedingungen geknüpft. Aber eine ganz andre Idee hatte Jesus von der besondern Natur dieser Bedingungen, als die Rabbinen. Er erklärt geradezu: „Wenn nicht eure Gerechtigkeit viel besser ist, als die der Rabbinen und Pharisäer, so könnt ihr nicht in's Himmelreich kommen". Die Rabbinen nämlich bezogen die Sittlichkeit allein auf die äussre Leistung, auf das äussre Thun, auf die Handlungen. Niemand kann ihnen streitig machen, dass sie darin soviel wie möglich tadellos waren. Es gab allerdings auch unter ihnen solche die den tugendhaften Wandel nur als eine Maske gebrauchten, aber im Ganzen waren es Männer, denen es mit der Rechtschaffenheit Ernst war, und die in der That durchgehend rechtschaffen sich verhielten. Trotzdem schilt Jesus sie Heuchler, die nur das Auswendige des Gefässes reinhalten, inwendig aber sind sie voll Raub und Unmässigkeit, d. h. voll ungezähmter Leidenschaft. Nämlich völlig im Gegensatz gegen sie, bezieht Jesus die Sittlichkeit nicht auf die Handlungen, sondern ganz und direct auf die innern Neigungen und Leidenschaften des Gemüths — er verlangt nicht eine gemachte, sondern eine lebendige, schöpferische Tugend, und ein tugendhaftes Handeln nicht aus Vorsatz und Maxime, sondern aus der Fülle eigenster innrer Erkenntniss und Empfindung; das Gute soll in uns, in unser Gemüth und persönliches Empfinden eingegangen und dort zu seinem Wesen gekommen sein; was das Gesetz im Einzelnen als System der Pflichten auslegt und vorstellt, davon soll in uns, in unserm Gemüth das schöpferische Princip aufgehn, es soll in uns aufgehn in seinem einfachen Wesen als Kraft und Leben, als Kraft und Leben des Gemüths — mit welcher Forderung nun zugleich die vorzugsweise negative Beziehung des Gesetzes („du sollst nicht tödten — nicht stehlen — nicht begehren") in eine po-

sitive, die negative unmittelbar includirende Beziehung („du sollst dich vertragen — freundlich und herzlich auch gegen deine Feinde sein — geben dem, der dich bittet“) übergeht.

Im Einzelnen erklärt Jesus, es sei nichts damit gethan, wenn man dem Gesetze folgend sich des Mordes und Todschlags enthalte; man solle sich vielmehr enthalten, auch nur gehässig zu reden, überhaupt auf einander ergrimmt zu sein, und sich befleissigen, alles sich zwischen die Personen stellende Entzweiende zu beseitigen. Ebenso, dem Gesetz folgend, nicht mit anderer Männer Frauen zu buhlen, damit sei nichts gethan; in Wahrheit sei schon eine fremde Ehefrau mit begehrlichen Blicken betrachten, Ehebruch, so dass es also darauf ankommt, im Herzen die Begierde zu tödten. Ebenso seine Eide richtig schwören, damit sei nichts gethan; die Seele müsse so klar und wahr sein, dass sie, im Wort sich spiegelnd, der einfachen Versicherung unmittelbar Glauben schaffe. Ferner die strenge Vergeltung, die das öffentliche Recht gegen alle Gewaltthat übt, sei kein Maassstab im Verkehr von Mensch zu Mensch; hier sei es vielmehr unsittlich, sich gegen eine Beleidigung und Unbill zum Kampf erheben und entgegenzustellen (*ἀντιστῆναι*), sondern man solle nachgiebig entgegenkommen und zuvorgeben, und so solle Jeder für seine Person bemüht sein, nicht in einen Gegensatz gegen andre Menschen zu gerathen, und im Besondern, wo ihm von diesen ein solcher aufgedrängt werde, denselben auch durch ein Opfer von seinen eignen Interessen oder von seinem persönlichen Stolze auszugleichen suchen. Durchaus unsittlich sei es, aus persönlichen subjectiven Rücksichten zu hassen, und engherzig, nur denen freundlich gesinnt zu sein, die gegen uns freundlich sind oder uns nahe stehen, man solle auch die lieben können und ihnen Gutes erzeigen, die uns hassen und feindlich gegen uns handeln. Denn so sei Gott; „Gott ist gütig auch über die Undankbaren und Bösen“ (Lucas 6, 35), und darin besteht seine Vollkommenheit, in dieser unveränderlichen Herzensgüte. „Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Nach der jüdischen Theologie war das Gesetz die eigenste Objectivation Gottes, der Spiegel, in dem er sich betrachtete und seine Freude hatte; und das auserwählte Volk, das Volk

Gottes, war vollkommen durch die Beobachtung des Gesetzes.[1]) Hier dagegen ist die Vollkommenheit, die Heiligkeit Gottes seine Herzensgüte, und Güte, Freundlichkeit, Versöhnlichkeit, ein allzeit offnes Herz, darin besteht auch für den Menschen der Kern und die Krone aller Sittlichkeit. Ferner noch das Almosengeben. Dies wurde bei den Juden als ein äusseres verdienstliches Werk betrachtet, durch das man sich Gerechtigkeit vor Gott erwerbe.[2]) Dabei konnte finden und fand in der That auch die persönliche Ruhmsucht ihre Rechnung. Jesus verlangt, dass es aus freier und naiver Regung des Gemüths, und auch mit der Keuschheit des Gemüths, also unter sorgfältiger Vermeidung aller prahlerischen Oeffentlichkeit geübt werden solle. Ebenso das Gebet soll nicht als äussre, gottesdienstliche Leistung behandelt werden, sondern es soll freie Bewegung und Aeusserung des Gemüths sein, die als solche auch die Stille aufsucht, die Verborgenheit, in der nichts und insbesondere keine dem Zweck fremden Interessen die Seele von ihrer Richtung auf Gott ablenken. Und so kommt es beim Gebet auch nicht auf viele Worte an, und darauf, alle Wünsche und Bedürfnisse vor Gott auszubreiten, — Gott, sagt Jesus, weiss, was ihr bedürft, es ist also nicht nöthig, ihm das vorzuzählen — vielmehr kommt es beim Gebet auf die innre Wirkung im Gemüth an, die innre Erhebung, die religiöse Bekräftigung. Dann folgt die Rede gegen den Geiz und die materielle Betriebsamkeit. „Ihr sollt nicht sorgen: Was sollen wir essen, trinken, womit uns kleiden? Sondern trachtet vor Allem nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit.“ „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, die vergänglich sind, sondern sammelt euch unvergängliche Schätze im Himmel.“ „Niemand kann zweien Herren dienen, ihr könnt nicht Gott dienen und zugleich dem Mammon.“ Hier werden die materiellen Güter und die Sorge um diese in einen exclusiven Gegensatz gegen Gott und Gottesdienst gestellt. Die Juden konnten ihrem Gottesbegriff gemäss nicht anders denken, als dass die Beobachtung ihrer religiösen Pflichten und die Sorge um materielles Gedeihen Beschäfti-

---

[1]) Weber, Palestinische Theologie, S. 14 ff. 34 ff.
[2]) Ebend. S. 273. 276.

gungen seien, die durchaus rechtmässig mit- und nebeneinander gingen, und nur insofern, aber durchaus übereinstimmend, sich auf einander bezögen, als jene, der gottesdienstliche Pflichteifer, die Gunst Gottes heranziehen, und in Folge dessen das glückliche Gelingen der geschäftlichen Unternehmungen bewirken müsste; denn Gott war ja den Juden der Inhaber aller materiellen Güter, in seinem Schoosse lagen alle Loose des Glücks, er theilte davon an diejenigen aus, welche durch ihre Ehrerbietung und ihren Diensteifer sich sein Wohlgefallen erworben hatten. Indem nun Jesus erklärt, dass Gottesdienst und Mammonsdienst, Gott und materielle Interessen sich schlechterdings nicht vertragen, unbedingt einander entgegengesetzt sind, setzt er Gottes Wesen schlechthin ins Ideale. Ebenso der Himmel, die Welt Gottes, erscheint nach ihm als ein Inbegriff idealer Werthe, sittlicher Lebensgüter, und das Reich Gottes soll eben nur die Verwirklichung dieser rein geistigen Ideale auf Erden und in der Menschheit sein.

Nach dem 4. Evangelium führte Jesus bei seiner ersten officiellen Anwesenheit in Jerusalem sich damit ein, dass er durch eine förmliche und eclatante Demonstration den Tempel- und Opferdienst annullirte. Er trieb nämlich die Viehverkäufer und Wechsler aus dem Tempelvorhof, da doch ohne diese (vor Allem mit Rücksicht auf die zahlreichen Schaaren der fremden Festpilger) ein allgemeines Festopfer ganz unmöglich war. Zur Rede gestellt erklärt er: „Brecht diesen Tempel ab und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten.“ Der Messias sollte allerdings einen neuen Tempel veranstalten, wenn Jerusalem die Hauptstadt der Welt ward. Aber anders meinte es Jesus. Der äussre Tempel sollte fallen, „kein Stein soll von ihm auf dem andern bleiben“ (Matth. 24, 2), den innern lebendigen „nicht mit Händen gemachten“ (Marc. 14, 58) Tempel will Jesus im Gemüth aufrichten. So wie der fleischliche Mensch sterben muss, so muss auch der alte fleischliche Gottesdienst untergehn; und wie der Todte nach der allgemeinen Vorstellung des Alterthums nach drei Tagen[1]) zum himmlischen Leben eingeht, so

[1]) In der dritten Nacht, nachdem der Mensch gestorben, heisst es im [illegible], Vend. 19, 90 ff., nach dem Kommen und Leuchten der Morgen- [illegible]

soll nun ein neuer höherer Gottesdienst aus dem Verfall des alten sich erheben. Ein Lieblingsspruch Jesu, den er häufig anwandte, war auch das Wort bei dem Propheten Hosea: „Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer". Aeussre Einrichtungen und Gebräuche haben für Jesu ferner an sich selbst keinen religiösen und überhaupt keinen absoluten Werth, sie sind nur eine Regelung für das äussre Leben, dürfen den Menschen aber nicht in der Aeusserung seiner innern sittlichen Natur und auch seiner natürlichen und rechtmässigen Bedürfnisse hemmen und hindern. Die heiligste Institution im Gesetz war den Juden der Sabbath; seine Einsetzung stammte noch von der Schöpfung her. Selbst der Prophet Jeremias schreibt die Unfälle des Volkes seiner Nachlässigkeit, seinem Freveln gegen das Sabbathgebot zu. Die spätern Juden sagten: „Wenn Israel auch nur einmal vollständig den Sabbath heiligte, so würde es sofort erlöst werden."[1]) Jesus aber liess seine Schüler am Sabbath Aehren ausraufen, was als dem Erndten gleichgestellt am Sabbath strenge verpönt war, und erklärte denen, die ihn deswegen zur Rede stellten: „Der Sabbath ist um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbaths willen; mithin ist der Menschensohn (der Messias) Herr auch über den Sabbath." Ferner die Reinigungs- und Speisevorschriften. Die äussre Reinhaltung hat keine religiöse und moralische Bedeutung; es kommt auf die innre sittliche Reinheit allein an. „Nicht die Speisen, die zum Munde hineingehn, sondern die bösen Worte, die zum Munde herausgehn, verunreinigen den Menschen." Und wozu das Fasten nach Vor-

röthe, wenn auf die Berge mit reinem Glanz die siegreiche Mithra sich setzt, so geht die Seele des Verstorbenen, sei es zum Himmel, sei es zur Hölle ein. Für den Phrygischen Attes ward am 23. März die Todtenfeier begangen, am 25. folgte das Fest der Auferstehung (Sepp, Das Heidenthum in seiner Bedeutung für das Christenthum, Bd. II. S. 41 ff.) Nach Lucian. de dea Syra c. 6 scheint es, dass auch die Auferstehung des Adon am dritten Tage, nachdem er als todt gefunden, gefeiert wurde. Die Wiederfindung der Osirismumie, welche hier die Auferstehung vertritt, ward ebenfalls am dritten Tage (15. Nov.) nach seiner Tödtung (13. Nov.) gefeiert (Parthey zu Plutarch's Isis und Osiris S. 167).

[1]) Weber, Palest. Theologie, S. 334.

schrift? Mag Jeder sich freuen oder betrüben, jubiliren oder Busse thun, wie die Zeit es von selbst mit sich bringt, wie ihn Umstände und innre Verfassung dazu führen (Matth. 9, 14. 15). Alles das ist „überwundener Standpunkt"; eine neue Lebensordnung ist in die Welt getreten und das Alte soll nicht störend mit dieser vermischt werden (das. 16. 17).

Aeussre Unterschiede und Gegensätze, sei es der Nationalität, sei es der Klasse und der Kaste, sei es selbst der Glaubensform, sollen, wenn sie auch äusserlich bestehen bleiben und gelten mögen, doch die Menschen nicht untereinander, in dem Verhältniss von Person zu Person, trennen und entzweien. Jene sind nur Formen des äussern Lebens, sind nur Formen, nichts Wesentliches; das Wesentliche ist immer der Mensch, und jeder Mensch hat an den Andern die gleichen Rechte, nämlich von ihm Hülfe zu empfangen, und gegen den Andern die gleichen Pflichten, nämlich ihm zu helfen. So ist jeder Mensch mein Nächster, wenn er meiner Hülfe bedarf, welcher Nationalität oder Glaubensform, welcher Klasse und Kaste er auch angehöre. Die Forderungen und Bedürfnisse des Gemüths sollen für unser persönliches Verhältniss zu andern allein maassgebend sein, nicht die Unterschiede der äussern Ordnung und geschichtlichen Umstände; diese entzweien, jene einigen. Und in dem Letzteren liegt das Heil. So soll nun insbesondere auch Niemand den Andern eines solchen äussern Unterschiedes wegen verachten, ja selbst die äussre Unmoralität des Andern darf den Menschen nicht dazu bestimmen. Denn in der That ist das äussre moralische Verhalten auch für die Sittlichkeit, wie sie in Wahrheit ist und sein soll, nicht massgebend. Der rechtschaffene Mensch, der aber ohne innern Trieb und Drang nach Sitte und Gesetz handelt und sich auf diese mechanische Tugend etwas einbildet, ein Verdienst aus ihr ableitet, Ansprüche auf Belohnung auf sie gründet, steht sittlich selbst einem Spitzbuben und einer Maitresse nach, wenn diese im Gemüth von einem Strahl des Göttlichen getroffen, sich in ihrer Nichtswürdigkeit erkennen und nach Befreiung und Erhebung verlangen. Ein Sünder, der Busse thut, ist mehr werth, als neunundneunzig Gerechte, die sich selbst genug sind und mit keiner lebendigen Faser sich dem Göttlichen entgegenstrecken.

Auch sind ja diese Sünder eben als Kranke anzusehn, die der wahrhaft Fromme nicht mit Stolz und Härte von sich stossen, sondern denen er mit hülfreichem Erbarmen entgegenkommen soll.[1]) So verhält sich nämlich, wie das Gleichniss vom verlornen Sohn auseinandersetzt, auch Gott zu dem Menschen. Nicht Gott sagt sich von dem Menschen los, sondern der Mensch, wenn er von den Reizen der Sinnlichkeit hingerissen, zügellos in das Leben hinaustobt, hat sich von Gott losgesagt; Gott aber nach seinem grundgütigen, väterlichen Wesen hält ihm immer noch seine Liebe und alle Rechte des Haussohns und Erben offen, um sie dem reuig Heimkehrenden jederzeit wiederherzustellen. Wo ist hier noch der Gott, der nicht straflos hingehen lässt, der die Sünden der Väter selbst an den Kindern und Kindeskindern heimsucht, der den Sünder nur annimmt, und ihm Vergebung zu Theil werden lässt, wenn er sich ihm mit sühnendem Blute naht, für den Tod, den er dem beleidigten Gotte schuldig ist, ein andres stellvertretendes Leben darbringt? Wahrlich, hier erscheint ein andrer, ein neuer Gott, der nichts Fleischliches an sich hat, der völlig Geist ist.

„Ich bin nicht gekommen“, erklärt Jesus in seiner Rolle als Messias, „die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder zur Busse“ (Matth. 9, 13). Der jüdische Messias aber sollte grade die Gerechten berufen, nämlich sie berufen in das Reich Gottes als in ihr rechtmässiges Erbtheil. So kommen nun nach Jesu Erklärung nicht die Gerechten durch ihre Gerechtigkeit hinein, sondern die Sünder durch ihre Busse. Die Gerechten, unter denen eben die Schriftgelehrten und Pharisäer zu verstehen sind, sind eben auch Sünder, sind auch sittlich krank, doch dass sie sich beharrlich für gesund halten, daher denn ihnen auch nicht zu helfen ist.[2]) Ferner: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern sie zu retten“ (Luc. 9, 55. 56). Es sollte dagegen nach jüdischem Begriff der Messias grade als Weltrichter kommen, um die Frevler, vor Allem aber die Heiden und die (noch mehr als diese gehassten) Samariter den Qualen

---

[1]) Vgl. Matth. 9, 9—14; Lucas 7, 37 ff. 10, 29 ff. c. 15. 18, 9—15.
[2]) Vgl. Joh. 9, 40. 41.

der Gehenna, der Feuerhölle, und schliesslich der Vernichtung preiszugeben. Da die Juden in ihrer Masse den Lehrworten Jesu theils Unverständniss, theils Feindseligkeit entgegensetzten, so erklärt er ihnen Matth. 21, 43: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und den Heiden gegeben werden, die seine Früchte bringen.“ Das war für das Ohr des Juden eine Ungeheuerlichkeit, fast ein Frevel. Nach ihrer Denkweise war Gott nur Gott Israels und nicht auch der Heiden Gott; Israel war allein die Stätte des Reiches Gottes, Israel allein das Volk, das für den Dienst Gottes und für seine unendlichen Gnadenverheissungen bestimmt war. Der Heide hatte keinen Antheil am Heil, ausser er musste aus seiner Volks- und Glaubensgemeinschaft austreten und sich beschneiden lassen; aber auch dann konnte er dem Sohn Israels nie völlig ebenbürtig werden.[1])

Unter dem Reich Gottes stellten sich die Juden eine religiös-politische Anstalt, und in derselben einen Besitz unschätzbarer Reichthümer, einen Genuss unendlicher Lebensfreuden, eine Herrschaft und Majestät über alle Völker der Erde vor. Jesus erklärt das Wesen des Reiches Gottes in mehreren Gleichnissen. Er vergleicht es mit einem Samen, der in den Acker gesäet wird und je nach der Beschaffenheit des Bodens gedeiht oder wirkungslos bleibt; oder mit einem Samen, der, einmal aufgenommen, in dem Acker durch eigne innre Kraft wirkt und ohne des Menschen Zuthun aufgeht und wächst bis zu fruchtschweren Aehren (Marcus 4, 26—29); mit einem Senfkorn insonderheit, welcher der kleinste unscheinbarste Same ist, sich aber zu einem baumartigen Gewächs entwickelt, in dessen Zweigen die Vögel rasten; ferner mit einem Sauerteig, der, einem Brodteig beigemischt, diesen ganz durchsäuert. Das Reich Gottes ist also nicht eine äussre Anstalt und Einrichtung, sondern sein Wesen besteht in einer innern Organisations- oder Fermentationskraft, und zwar (wie aus dem anderweitigen Zusammenhang der Evangelien hervorgeht) sittlichen Organisationskraft, die nicht von aussen zu ergreifen, sondern in das Gemüth aufzunehmen ist und hier ohne wesentliches Zuthun von subjec-

[1]) Weber, Palest. Theolog., S. 57 f. 73. 76.

tiver Absicht und Befleissigung im eignen innern Fortschritt ihre organisatorischen Wirkungen vollendet. Und nicht von aussen wird es in die Gesammtheit eingeführt, sondern wächst von innen, aus den Personen in die Gesammtheit heraus, und alle äussre Gestaltung ist nur Ergebniss innrer Lebensbildung. Gradezu erklärt auch Jesus bei Lukas: Das Reich Gottes besteht nicht in irgend einer räumlichen und sinnlichen Gestaltung, sondern es ist inwendig im Menschen. Insofern ist es nun auch in Wahrheit nicht erst von der Zukunft zu erwarten, sondern schon gegenwärtig, in der Gegenwart vorhanden und wirksam, ein verborgener Schatz im Acker, wie es in einem andern Gleichniss heisst. Und zwar ist es in die Gegenwart eingetreten mit und in Jesus. Er, so erklärt er selbst das Gleichniss, er ist der Säemann, und der Same ist sein Lehrwort; er also in seiner innern religiös-sittlichen Persönlichkeit ist schon das eigentliche Wesen und die Organisationskraft des Reiches Gottes, und er wird als solche wirksam in seinen Worten, welche unmittelbare Entwicklungen und Selbstmittheilungen seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit sind. Von der sympathischen Aufnahme und innern begierigen Betrachtung seiner Worte macht Jesus also eigentlich Alles abhängig. So erklärt er auch im 4. Evangelium den Juden, die gläubig geworden, d. h. die sich zu dem Glauben bekehrt hatten, dass er der Messias (zunächst freilich der Messias in ihrem, im jüdischen Sinn) sei: „Bleibt in meinen Worten und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen". Insofern wäre ja die christliche Lebensentwicklung eine leichte Sache. Und das sagt Jesus auch selbst: „Kommt her zu mir, Alle, die ihr mühselig und beladen seid (vom „Joch" des mosaischen Gesetzes und der rabbinischen Traditionen), nehmt *mein* Joch auf euch und lernt von mir, denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht". Ebenso im 4. Evangelium: „Wer mich lieb hat, der soll meine Gebote halten und meine Gebote sind nicht schwer". Die sittliche Vollendung und religiöse Erhebung vermittelt sich nämlich von Seiten des Menschen lediglich durch innre Bewegungen des Gemüths, durch die Liebe zum Idealen und durch die liebende Versenkung in das Ideale, nicht das subjectiv, sondern das objectiv Ideale,

das Seinsollende, und dieses wächst dann durch die eigne innre Kraft in das Bewusstsein des Menschen, dieses erfüllend, hinein. Denn Erkennen ist Leben; der Mensch, der in seinem Bewusstsein zur idealen Besinnung gediehen ist, der ist der Erlöste. „Dich erkennen“, sagt Jesus im 4. Evangelium im Gebet, „dass du allein wahrer Gott bist, das ist das ewige Leben.“ Diese Worte erinnern an die oben citirten Worte des griechischen Tragikers:

Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν . . .

und sind sensu potiori ebenso zu verstehn.

Auch die Seligpreisungen der „Bergpredigt“ haben den Zweck, das „Reich Gottes“, das messianische Reich, seine Voraussetzungen und seine Prerogativen zu characterisiren. Wir folgen hier zunächst dem Text bei Lucas 6. Da heisst es: „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weinet, denn ihr werdet lachen. Selig seid ihr, wenn euch die Leute hassen und euern Namen ausstossen wegen des Menschensohns. Freuet euch an diesem Tage und jubelt, denn ebenso haben ihre Väter den Propheten gethan. Aber wehe euch Reichen, denn ihr habt euern Trost dahin. Wehe euch, die ihr jetzt voll seid, denn ihr werdet hungern. Wehe, die ihr jetzt lacht, denn ihr werdet trauern und weinen. Wehe, wenn alle Menschen von euch gross sprechen, denn ebenso haben ihre Väter den falschen Propheten gethan.“ Es ist hier der Gegensatz pointirt der sinnlichen Lebensfülle, der Fülle des Glücks, wie sie das Gemüth gefangen nimmt und seine idealen Bedürfnisse tödtet — andrerseits des Zustandes der „Enterbten“, der an Entbehrungen und Leiden Gewöhnten, die, im Gemüth durch keine sinnlichen Genussreize gefesselt, ganz dem natürlichen Verlangen des Menschen nach Ueberweltlichem, Idealem folgen und in dessen Kraft sich ihrem Geschick überlegen machen können. Dazu wird noch hinzugefügt, was von dem Beifall der urtheilslosen, sinnlich bewegten Masse und der herrsch- und selbstsüchtigen Cliquen und Parteien — andrerseits von deren Ungunst und Feindschaft zu halten sei. Es ist jene, wenigstens wo es sich um religiös-sittliche Wahrheit

handelt, in der Regel ein Beweis der Schlechtigkeit der Sache, wie diese ihrer Güte. Man erinnert sich an Phokion, der bekanntlich, als einmal nach gehaltener Rede das Volk ihm Beifall zuschrie, betreten fragte, ob er etwas Dummes oder Schlechtes gesagt habe. Wenden wir uns zu dem bei Matthäus gegebenen Text zurück, so folgt der Spruch: „Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Land erben.“ Das Land ist das Land der Verheissung, Palestina, und „das Land erben“ ist einfach bildlich zu verstehen für „Erben der Verheissung sein“. Alles nationale Kampf- und Heldenthum, aller aufbegehrender Stolz und sinnliche Leidenschaft werden hier also vom Reiche Gottes ausgeschlossen, und ein genügsames und anspruchloses, stilles und gelassenes Gemüth als Bedingung der Theilnahme an demselben precisirt. Ferner: „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erfahren“, d. h. sie werden Gott finden, dessen Wesen Barmherzigkeit, lebendige Gutheit ist. Gegensatz sind die Gerechten, die Mustermenschen, die Tugendbolde. Nicht solche blos äussre Exactheit, sondern innre lebendige Bewegung des Gemüths führt zu Gott. „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ Gegensatz sind die, die sich äusserlich rein halten, sich vor aller Berührung mit Sündigem und Sündern ängstlich und stolz zurückhalten. Gott ist nicht der in einem unzugänglichen Licht Wohnende, der in seiner Majestät Unnahbare, der Heilige der Heiligen, dem kein Sünder, ja keine Creatur nahen darf, ohne zu sterben, sondern sein Wesen ist innre sittliche Hoheit, die die Sünde verzehrt und den Sünder rettet. Eben weil seine Heiligkeit die innre des Gemüths, die geistige, nicht die blos äussre ist, schreckt er nicht die Sünder zurück, sondern geht ihnen nach, sucht sie auf. Und aus demselben Grund haben jene nur äusserlich Heiligen auch keine Gemeinschaft mit ihm. Dagegen in einem reinen Herzen, da geht das Angesicht Gottes auf; ein reines Herz ist Gottes Spiegel. Endlich: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Söhne heissen“. Gott ist kein Gott des Krieges, der Schlachten — überhaupt nicht des Streitens und Hassens, sondern der Versöhnung und des Friedens.

Einmal stellten die Schüler an Jesus die Frage: Wer im

Reich Gottes der Grösste sei; denn als sie einmal den Glauben gefasst hatten, dass Jesus ihr Messias sei, so war auch ihr Gedanke Tag und Nacht, wie nun sie als des Königs erste Diener nach Herstellung seines stolzen, weltgebietenden Reichs in demselben zu möglichst hoher Stellung gelangen könnten. Jesus aber stellte in ihren Kreis ein Kind und sprach: „Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so könnt ihr nicht in's Himmelreich kommen. Wer nun so klein und anspruchslos ist wie dies Kind, der ist der Grösste im Himmelreich.“ Er will sie bewegen, von ihren sinnlichen Hoheitsgedanken zu lassen, dem Verlangen nach Glück und Grösse zu entsagen, ihr Glück allein in Gott, im Idealen zu suchen. Nicht zwar in der Wunsch- und Begierdelosigkeit überhaupt (denn allerdings fordert ja Jesus auf: zu streben nach dem Reiche Gottes, Schätze zu sammeln im Himmel), aber in der Wunsch- und Begierdelosigkeit in Bezug auf sinnliches Glück und sinnliche Herrlichkeit, darin besteht die Bedingung für die Theilnahme am Reiche Gottes. Die positive Seite davon, die eigentliche Reichstugend, ist die gegenseitige Dienstwilligkeit (Matth. 20, 20—29). Im Reich Gottes ist nicht Herrschaft und Regiment, nicht Zwang und Unterthanschaft, sondern die höchste Freiheit Aller, die, basirt auf Ueberwindung der sinnlichen Egoität, sich in einer Willigkeit Aller gegen Alle äussert. Auch der Messias, erklärt Jesus von sich, ist nicht als ein König und Herr mit sinnlicher Pracht und Macht gekommen, sondern der Menschheit zu dienen, ja für ihre Rettung sich selber zu opfern. Nach dem vierten Evangelium hat er diese Grundsätze noch kurz vor seinem Ende seinen Schülern einschärfen und tief zu Gemüthe führen wollen. Obwohl seiner Ueberlegenheit sich wohlbewusst und in dieser auch von den Schülern wohl erkannt, bestand er doch darauf, an ihnen vor der Mahlzeit den Dienst des Sklaven zu thun und ihnen die Füsse zu waschen. „Ihr nennt mich Meister und Herr“, sagte er, „und ihr habt Recht, denn ich bin's. Wenn nun ich, euer Meister und Herr, euch die Füsse genetzt habe, so seid auch ihr schuldig, euch einander die Füsse zu netzen. Denn ich habe euch ein Vorbild gegeben, dass auch ihr thut, wie ich euch gethan habe. Wahr-

lich, wahrlich, ich sage euch: der Diener ist nicht mehr als sein Herr, noch der Abgesandte mehr, als der ihn gesandt hat. Wenn ihr nun das einseht, wohl euch, wenn ihr danach handelt."

Aus den synoptischen Texten sei hier schliesslich noch eine Aeusserung Jesu erwähnt, die Lucas c. 17 überliefert hat. Jesus erklärt seinen Schülern: „Wer von euch hat einen Knecht am Pflug oder auf der Weide, und sagt zu ihm, wenn er vom Felde kommt: Sogleich komme her und sitze nieder? Sagt er nicht vielmehr zu ihm: Richte mir mein Mahl, gürte dich und warte mir auf, bis ich gegessen und getrunken, und danach magst du essen und trinken? Dankt er etwa dem Knechte, dass er gethan, was ihm befohlen war? So auch ihr, wenn ihr gethan habt Alles, was euch befohlen ist, so saget: Wir sind unnütze Knechte, wir haben nur gethan, was wir zu thun schuldig waren." Diese Worte richten sich gegen die mit der jüdischen Anschauungsweise eigenthümlich verbundene Sucht nach Lohn, jenes Pochen auf Verdienst, jenes anspruchsvolle Begehren nach Genuss als Entgelt geleisteter Pflicht. Pflicht und Genuss als Lohn der Pflicht fiel in der jüdischen Anschauung nothwendig auseinander. Die Pflicht bestand in äussrer Leistung der Kirchlichkeit, der bürgerlichen Rechtschaffenheit, der guten Werke; diese waren ganz Wirkungen der individuellen, subjectiven Freiheit; das Individuum konnte darauf als auf sein Geleistetes blicken und sich stützen, mit diesem vor Gott treten, und nach dem blossen Rechtsverhältniss, das Gott mit ihm hatte, von Gott den Lohn, die Entschädigung und Belohnung beanspruchen, die ihm die Gerechtigkeit Gottes nicht versagte. Und zwar bestand der Lohn wesentlich in materiellem Besitz, sinnlichen Genüssen, äussrer Macht und Herrlichkeit. Eine Idee andrer, idealer Genüsse war hier gar nicht zugänglich. Dagegen bestand nach Jesu die Pflicht darin, zu trachten nach dem Reiche Gottes, nach den himmlischen Schätzen — d. h. sie bestand im Streben nach dem Idealen. Daher führt nach seiner Anschauung die Anstrengung der Pflicht auch in sich selbst den Lohn, den Genuss herbei, da eben im Idealen allein die wahre und dauerhafte Lebenserfüllung und -befriedigung gefunden wird. Das wahrhaft

Sittliche ist Selbstzweck, kann nur um seiner selbst willen erstrebt werden, schliesst aber zugleich die höchste Lebenserfüllung in sich. Durchaus unsittlich ist es nicht nur, das Rechte und Vorgeschriebene um des Lohns willen zu thun, sondern auch, für sein Rechtthun Lohn zu erwarten und zu beanspruchen. Jesus, um seine Schüler von diesen Irrwegen abzuleiten, stellt sich in obigen Worten durchaus pädagogisch in ihren, der Schüler, Vorstellungskreis, und macht ihnen klar, wie absurd es sei, dass sie Dem, der das Recht und die Macht hat, unbedingt über sie zu verfügen, nämlich Gott, mit Ansprüchen entgegentreten, wenn sie eben nur gethan haben, was ihnen befohlen war, was sie nicht weigern durften zu thun.

Wir haben bisher vorzugsweise synoptische Texte betrachtet und gehen jetzt zum vierten Evangelium über. Wenn wir erwägen, dass Jesu das Reich Gottes ein innrer sittlicher Lebenszusammenhang im Gemüth war, während die Juden darunter eine äussre Veranstaltung zum reinen Gottesdienst, zur freien Volksgemeinschaft, nicht minder aber auch zur Weltherrschaft und zum sinnlichen Geniessen sahen, so wird uns auch das Wort Jesu an Nicodemus: „Ihr müsst von Neuem geboren werden, wenn ihr das Reich Gottes sehen wollt", nicht unverständlich sein. Die Worte haben in ihrer zeitgeschichtlichen Beziehung noch den besondern Sinn, dass ein Jude zu der Gemeinschaft des Reiches Gottes ebenso stehe, wie ein Heide zum Judenthum. Denn der Uebertritt eines Heiden zum Judenthum ward als Umschaffung angesehn.[1]) Die Juden aber betrachteten das Reich Gottes als ihr directes Erbtheil, das schon durch ihre Nationalität ihnen gewiss sei. Jesus meint nun, sie müssten sich, „um das Reich Gottes zu sehn", in ein andres Princip stellen und aus diesem sich, ihr Bewusstsein, ihren innern Menschen organisiren. „Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch; was aus dem Geist geboren ist, ist Geist". Ihr steht, sagt er, noch in den Consequenzen eurer natürlichen Geburt, der sinnliche, naturalistische Gesichtspunct ist es, von dem ihr regiert seid. Um aber zu Gott und Gottes Reich zu kommen, bedarf es einer

---

[1]) Weber, Palest. Theolog., S. 75.

hohern Geburt, einer Geburt aus einem andern, höhern Lebensprincip, dem Geist. Nicht wieder einer sinnlichen Geburt, sondern der innre seelische Mensch, der in die sinnliche Geburt und die Sinnlichkeit verwirrt und absorbirt ist, soll nun aus einem eigenen Lebensgrund eigenthümlich herausgebildet und organisirt werden, aus einer innern Geistesmacht, die nicht sinnlich greifbar, aber wohl an ihrem Wirken und Weben spürbar ist. Ein Wesen, ein Leben steht hier gegen das andere — Sinnlichkeit und Geist. Der Geist ist nicht blosse Vorstellung, nichts Ideelles, blosse Form, er ist Wesen, ist Leben, ein Inbegriff unendlich wirkungsfähiger und schöpferischer Kräfte. Ja ein wesentlich höheres, machtvolleres Leben als die Sinnlichkeit. „Das Fleisch", sagt Jesus, „nützt nichts; der Geist ist es, der lebendig macht." Wer aus dem Geist geboren ist, der ist „vom Tod zum Leben durchgedrungen" (vgl. 5, 24), der hat ewiges Leben, und das leibliche Sterben ist ihm nur ein Zufall, der seine innre wahre Person nicht berührt (vgl. 11, 25. 26). Gegen Pilatus erklärt er: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". Damit ist es nicht vom Boden der Realität und Wirkungsfähigkeit überhaupt abgesetzt, nicht ein Traumreich; nein, es ist in der That ein realer Zusammenhang von Kräften und Personen, aber einer andern höhern Realität, einer höhern Lebensordnung, als der sinnlichen, angehörend. „Ihr seid von dieser Welt", erklärt Jesus den Juden, „ich bin nicht von dieser Welt; ihr seid von unten her, ich bin von oben herab" (8, 23). Und zu Nicodemus: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, was wir wissen, reden wir, und bezeugen was wir gesehn haben." Jesus steht lebendig und wesentlich in diesem Zusammenhang, er ist im Himmel (3, 13); er weiss, woher er gekommen ist (8, 14); er thut, was er sieht und ihm gezeigt wird, und redet, was er hört (5, 19. 20; 7, 16; 8, 28; 12, 50). Es sind Thatsachen, erlebte und erschaute Thatsachen und Realitäten, die er verkündet und die er den Menschen zugänglich macht. Aber es sind Thatsachen, die zu dem sinnlich Thatsächlichen in einem Gegensatz des Wesens stehn, und die nicht nur der Daseinsform, sondern dem Wesen nach erhoben über jenes sind. Nicht Thatsachen eines blos räumlichen Jenseits, eines Wonnelebens im erscheinenden Lichthimmel, sondern That-

sachen des sittlichen Lebens, des sittlichen Lichts, der Wahrheit (3, 19—22); Thatsachen, die sich nicht erst nach diesem Leben erschliessen, sondern die nun und zwar originaliter in der innern Persönlichkeit Jesu bereits in die Gegenwart eingetreten sind. Dies wahre Göttliche zu verkünden und aufzuschliessen, dazu ist Jesus gekommen. Er ist gekommen, die Wahrheit zu bezeugen (18, 37). Insofern ist er König, ist der König Messias; er gebietet über die lebendigen Kräfte der göttlichen Wahrheit, sofern sie in den Umkreis der sinnlichen Gegenwart sich herabgelassen haben, und alle, die von denselben ergriffen und eingenommen werden, sind seine Unterthanen.

Jesus, sahen wir vorhin, erklärte, dass alle Wirkungskräfte des Reiches Gottes in seinen Lehrworten seien. Er wollte also nur mit sittlichen Mitteln wirken, die aber solche sein sollten, dass sie an sich selbst alle Lebenserfüllung mit sich führten. In den Inhalt und Geist seiner Lehrworte legte er auch das Kriterium seiner persönlichen Stellung und Autorität (vgl. 8, 12—19). Seine Worte bezeugen sich durch sich selbst als unbedingte Wahrheit, sowie das Licht an sich selbst evident ist, und nur Diejenigen, die die Finsterniss mehr lieben als das Licht, entziehen sich ihren Machtwirkungen. Seine Worte sind im eigentlichsten Sinne Gewissensworte. Matthäus erzählt von dem Eindruck seiner Reden auf das Volk, dass es sich über seine Lehre entsetzt habe; „denn er lehrte wie Einer, der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“. Diese Gewalt aber ist nicht die äussre physische des Weltgebieters und Weltrichters, sondern die innre Gewalt der sittlichen Wahrheit, welche die allein göttliche ist. Nun die Scheidung, welche seine Reden durch ihre innere Wirkung hervorbringen, so wie die Einen, in materielle Interessen und Gesichtspuncte verloren und verfangen, der Einrede des Gewissens widerstreben, andre aber, von reinerem Bedürfen bewegt, ihr begierig nachgehn, das ist, wie er erklärt (12, 47; 3, 18—22), einzig und allein das Gericht, das er (als Messias) gekommen ist zu vollziehn. Insofern ist nun die Strafe der Sünde nur das innre und nothwendige Product der Sünde selbst. Sie ist die innre Wirkung und Consequenz der Energie der Endlichkeit, der Begierde, der sich der

Sünder überliefert hat, und die durch den Widerspruch gegen das Göttliche, gegen die Forderung des Gewissens sich zur vollen Actualität steigert. Ganz ebenso, wie auch das Heil, das ewige Leben innre Wirkung und Folge der wahren Sittlichkeit im Gemüthe ist.

Von oben, vom Himmel herab, aus der metaphysischen Welt, will Jesus in diese Welt herabgekommen sein. Aber die metaphysische Welt war ihm nicht ein räumliches Jenseits, eine Wiederholung dieser Welt in höherer Form, sie war ihm ganz und gar die sittliche, also die innre Welt, die Welt der sittlichen Lebens- und Bildungskräfte, die Welt der Freiheit, nicht auf Nothwendigkeit, auf Müssen beruhend, sondern reines Seinsollen, sich durch sich selbst zum Sein erhebend; im eigentlichsten Sinne Gott selbst als Wesen und Quelle des Sittlichen gedacht. Jesus hat also jene höhere Welt nicht verlassen, hinter sich gelassen, sondern er ist eben in und mit ihr nur nach aussen herausgetreten. Umgekehrt war ihm das Sittliche nicht eine Weise und Form des sinnlichen Verkehrs und Treibens, sondern es war ihm dem Sinnlichen entgegengesetzte und übersinnliche Substanz, und nicht nur eine Substanz neben der sinnlichen, sondern die eigentliche wahre Substanz- und Lebenskraft, Wahrheit und Leben. „Ich bin gekommen, die Wahrheit zu bezeugen" — nicht als Begriff, als Ergebniss der Demonstration, sondern als Thatsache und Selbsterlebniss.

Schon bei den Synoptikern findet sich das Wort: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und den Vater kennt Niemand, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will" (Matth. 11, 27). Dies Wort fällt ganz aus dem synoptischen Context heraus; es ist ein Wort, das in seiner eigenthümlichen Form und Bedeutung erst im 4. Evangelium seine Fortsetzung und Erklärung findet. Da sagt Jesus zu den Juden von „seinem Vater": „Ihr habt nie weder seine Stimme gehört noch seine Gestalt gesehn" (5, 27). Ferner: „Es ist ein Wahrhaftiger, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt. Ich aber kenne ihn, denn von ihm bin ich, und er hat mich gesandt" (7, 28. 29). „Ihr kennt weder mich, noch meinen Vater; wenn ihr mich kenntet, so würdet ihr auch meinen

Vater kennen" (8, 19). „Wenn ich mich selbst ehre, so ist meine Ehre nichts; es ist aber mein Vater, der mich ehrt, von dem ihr sagt, er sei euer Gott, und habt ihn nicht erkannt; ich aber kenne ihn, und wollte ich sagen, ich kennte ihn nicht, so würde ich ebenso Lügner sein, wie ihr Lügner seid, wenn ihr sagt, ihr kenntet ihn" (8, 34. 35). „Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, wie mich mein Vater kennt und ich den Vater kenne" (10, 14. 15). Welcher Glaube war wohl bei den Juden fester gewurzelt, als der, dass sie die Erkenntniss des wahren Gottes, sie diese allein hätten — dass ihr Gott, dessen Grundwesen eben der monotheistische Urgott war, der einzige und wahre Gott sei? Jesus aber erklärt, sie kennten den wahren und einzigen Gott nicht, hätten nie von ihm etwas erhört und erschaut, sondern ihm allein sei derselbe bekannt und sei sein Vater. Wer ist denn aber der Juden Gott? „Wir haben Einen Vater, Gott", sagen sie. Darauf Jesus: „Wäre Gott euer Vater, so würdet ihr mich lieben. Der Teufel ist euer Vater, und die Lust dieses eures Vaters wollt ihr vollbringen (indem ihr mich wegen angeblichen Frevels tödten wolltet). Derselbe ist von Natur ein Menschentödter (ein Feind alles Humanen), und besteht nicht vor der Wahrheit, denn Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er Lügen redet (wie ihr), so redet er von seinem Eignen, denn er ist Lügner und Vater aller Lüge" (8, 42—45). Nämlich in dem Gottesbegriff der jüdischen Theologie waren alle lebendig und wesentlich sittlichen Elemente, wie sie in den Zeiten des alten Bundes namentlich durch die Propheten successiv entwickelt waren, und den dem Volke ursprünglich und erblich eigenen naturalistischen Gottesbegriff in höhere Beziehungen übergeführt, seine Umkehr in das rein Sittliche vorbereitet hatten, ausgeschlossen, und eben dieses naturalistische Gottesbild, das von jenen wesentlich sittlichen Entwicklungen aus eben nur als Ausgangspunct und Grundlage hatte gelten sollen, als das allein gültige abgesondert und herausgehoben. Concret nun gefasst, kam dieser Gott auf gar nichts Andres zurück, als auf den Gott dieser Welt, auf das Princip der Sinnlichkeit mit ihrem Trugspiel, auf dasselbe Princip, das den mythologischen Formationen des Baal, Set,

Kronos zu Grunde lag. Nun aber der Gott Jesu, was ist er? Jesus sagt zu der Samariterin: „Weib, glaube mir, es kommt die Zeit, und sie ist schon da, dass man weder in Jerusalem noch auf dem Berge Garizim den Vater anbeten wird. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die sollen ihn in Geist und Wahrheit anbeten.“ Das heisst: Gott ist allein innre sittliche Lebensmacht, Grösse des Gemüths. Gott ist reine innre Gewissensmacht, die Macht des unbedingt Seinsollenden, die Macht der Wahrheit. Denn die Wahrheit, die sich selbst beweist, die Niemand leugnen kann, ohne zu lügen, ohne gerichtet zu sein, ist das Seinsollen (nicht das Seinmüssen, die physische oder logische Consequenz), das absolute Ideal, das natürliche und nothwendige Ziel alles Strebens — das ist: Gott.

Wir wollen dieses Thema noch etwas des Weitern verfolgen und auswickeln. „Gott ist Geist“: Gott ist nicht äussre Macht und Grösse, Gott ist nicht der „allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde“ — oder dies ist nicht Gott, das will sagen: Es ist wohl Gottes, aber macht nicht das Wesen, den Actus Gottes aus — es ist Gott als Gott völlig äusserlich, secundär, instrumental, Gott setzt nicht darin sein Selbst, zieht sich das nicht zu — er macht sich nichts daraus, allmächtig zu sein, er ist völlig frei dagegen. Gott selbst ist pure Freiheit, die in kein äussres Verhältniss auf solche Weise eingeht, dass sie darin gebunden würde; Gott selbst ist nur innre Macht, Macht der Wahrheit, des Seinsollenden. Die göttliche Eigenwirkung tritt im Menschen nur in dessen Bewusstsein und Gemüth hervor; Gott ist nicht über und ausser dem Menschen, dass er von aussen an ihn herankäme und von aussen gesucht werden müsste; er schreitet nicht in der Wetterwolke über die Erde hin und redet nicht mit der Sprache des Donners, sondern der Lebenstrieb der innern sittlichen Natur ist sein Gang, und die Sprache des Herzens und Gewissens ist seine Rede. Und die göttliche Eigenwirkung ferner ist nicht eine nach aussen hervorgehende, sondern eine dem Wesen, dem Leben Gottes innre. Gott wirkt mit seinem ganzen Wesen, sein Wesen ist sein Wirken, und wenn Gott in das Bewusstsein und Gemüth eingeht, so ist Gott in ihm eine lebendige Kraft, es über sich selbst und

über die Dinge, über den Schwerpunct der Ichheit, wie über den centrifugalen Reiz der sinnlichen Erscheinungen zu erheben, und in einem höhern Schwebepunct ihm völlige Freiheit zu verleihen, die volle Energie der in sich harmonischen und nach aussen freien Persönlichkeit hervorzubringen.

„Also hat Gott die Welt geliebt" — sagt der Verfasser des 4. Evangeliums, und in seinem Briefe sagt derselbe: „Gott ist Liebe". Gottes Wesen ist unvergängliche und schrankenlose innre Gütigkeit. Und eben darin, erklärt Jesus, besteht seine Vollkommenheit, seine Heiligkeit. Dieselbe ist keine äussre Eigenschaft, sondern eine Kraft des Gemüths, innre sittliche Selbstbewegung, sich immer und unerschöpflich in eigenster Freiheit selbst erzeugend. Gott ist Liebe, das will sagen: Gott ist das reine Wesen der Sittlichkeit. Die Götter der alten Zeit waren gerecht, der Vater Jesu ist Liebe. Gerechtigkeit ist die noch in den realen Unterschieden und Gegensätzen gebundene Sittlichkeit; Liebe ist die freie Sittlichkeit, die rein aus sich selbst hervorgeht. Gerechtigkeit setzt die realen Unterschiede als bestehende und gültige voraus, um sie sittlich zu begründen und zu definiren; Liebe ist reine Identität und Aufhebung der Unterschiede zur Einheit. Gerechtigkeit ist durch das Naturgesetz der Causalität und Dependenz bedingt und in strenge Consequenz gebunden; Liebe ist lautre Inconsequenz, reine Freiheit, ist, wie der Dichter sagt, *reason without reason.* Gott ist Alles und Alles kann er sich selbst sein; aber durch eine innre Selbstbewegung schreitet er über diese Möglichkeit hinaus. Er lässt sich nicht gefangen nehmen von dem Reiz seiner einsamen Grösse, seiner grenzenlosen Fülle und Macht, er befreit sich selbst von ihm, löst immer diesen blinden Drang in sittliche Motionen, alle Gegebenheit, alle Unmittelbarkeit des blossen Seins und Könnens in Freiheit auf, immer dringt in ihm das Ideale siegend hervor, das Reale in sich bindend, und der starre Verschluss der Absolutheit zerfliesst in einen Strom des Lebens, der unerschöpflich aus sich selber sich erzeugend, und eben daher ewig Allen sich mittheilt und in Allen dieselbe innre Kraft der Freiheit entwickelt, dieselbe Kraft, statt für sich, vielmehr für Alle und in Allen zu sein. „Wer das Wasser trinkt, das ich ihm gebe", sagt Jesus, „der

wird nimmermehr dürsten, sondern es wird in ihm eine Quelle sein, die in's ewige Leben sprudelt."

Gott ist durchaus Lebensgott. Es ist kein Zorn, noch Hass, noch Rache, nichts Feindliches ist in ihm, von ihm kann in keiner Weise ein Unheil über den Menschen kommen. So ist hier auch der Begriff der väterlichen Züchtigung, der noch dem Gott der Propheten anhaftet, ausgeschlossen. Blindheit, Krankheit und Tod sind nicht von Gott, in Bezug auf Gott sind sie nur die gegebene Gelegenheit, daran er seine Herrlichkeit offenbart — zu erleuchten, zu heilen, lebendig zu machen. Jesus sagt von dem Blinden: „Weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern, sondern auf dass die Werke Gottes offenbar werden."

Wo Gott ist, da ist Friede. Es muss ein Ort im All sein, wo Friede ist, wo schlechthin aller Zorn und Widerspruch schweigt. Dieser Ort ist Gott. Das Böse reicht so weit nicht, dass es ihn berühren könnte. Nur in göttlichen Menschen, die mitten in der Welt sind und im Kampf der Principien stehn, da kommt, was in Gott nur möglich ist, zur Wirkung, der zerschmetternde Zorn der sittlichen Persönlichkeit, nicht durch physische Mittel, sondern durch die innre Macht der Wahrheit wirkend, und alles Schlechte und Gemeine in seines Nichts durchbohrendem Gefühl blossstellend. Da erregen sich im Conflict mit dem Schlechten und Gemeinen wieder alle Affecte, nicht nur Zorn, auch Stolz und Trotz und Indignation, und alle diese Affecte sind göttliche Affecte, und der Geringe wird in ihnen mächtig, erscheint königlich gross, und was gross und gewaltig ist, wird niedrig und gering. Und dies Gericht, das der Geist der Wahrheit an der Welt übt (16, 8—12), das ist der Beweis, mit dem er der Welt, mit dem der sittliche Idealismus dem Naturalismus seine Realität, seine überlegene Realität beweist.

Jesus sagt zu seinen Schülern: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt euch untereinander, wie ich euch geliebt habe und liebe". Paulus nennt nachher die Liebe des (alten) Gesetzes Erfüllung. Und das ist ein tiefer Wesensblick. Denn wenn die Wurzel und Substanz der Sünde die Begierde ist, so ist ja nun eben die Liebe die vollständige Begierdefreiheit, sofern sie nicht nur nicht des Andern begehrt, es

sich aneignen will, sondern auch nicht einmal ihrer selbst sich annimmt, und, diese ihre Selbstlosigkeit nicht nur negativ bewährend, sondern positiv entwickelnd, vielmehr sich des Andern, der Interessen Andrer annimmt, und sich selbst nicht sich, sondern Andern zueignet. Indem sie so die Schranken der einzelnen Egoität verschwinden macht und den Einzelnen zur actuellen und practischen Universalität erweitert, schliesst sie eine Höhe des innern Lebensstandpuncts ein, die unmittelbar mit der Höhe des Alls zusammenfällt, mit der Höhe der Gottheit, welche Allen und in Allen lebt.

Das Recht wirkt bindend, die Liebe befreiend. Was der Gerechte durch innre Pflicht gedrungen übt, das vollbringt die Liebe mit höchster Freiheit und eigenster Initiative. Und der Gerechte, wenn er auf Alles verzichtet, verzichtet doch nicht auf sich selbst, auf sein Recht und die Ansprüche, die aus seiner Gerechtigkeit fliessen. Liebe aber ist das, dass sich der Liebende auch seiner selbst nicht in irgend einem Sinne annimmt, dass er schlechterdings weder seine Macht noch sein Recht, noch seine sittliche Würde sich zuzieht, sie begehrt, und nichts sich selbst, sondern was er auch ist oder sein kann, nur Andern und in Andern sein will. Die Liebe ist beflissen, Allen zu dienen, die Liebe ist demüthig. Aber diese Demuth ist voll innrer Hoheit, denn sie beruht auf dem innern Sieg der Freiheit, auf der idealen Erhebung über den blinden Drang der Selbstheit, über die Nothwendigkeit des Seins, die alle Existenzen bindet. Diese Demuth kann nie verächtlich werden, stets ist sie erhaben.

Die Welt liegt im Bösen, in den Banden der Begier. Die Begier, das Selbstsein- und Haben-Wollen ist die innre Wurzelkraft alles natürlichen Daseins, in der dieses aufs eigenste getragen und bewegt wird. Von diesem Zwang der Begier sich frei zu machen, ist das natürliche Verlangen und die Aufgabe des Menschen. Er muss dazu in die Lebens- und Wirkungssphäre eines andern höhern Princips eintreten und aus diesem organisirt werden. Dieses Princip ist der Geist — ist Gott. Wenn Gott im Menschen ist, wenn der Mensch aus Gott organisirt, aus dem Geist, aus Gott geboren ist, wenn er in sich selbst Gottes Leben hat, dann ist die Begierde in ihrer Wurzel getilgt; das Wesen des Menschen ist

dann lautre Freiheit und in einer stetigen Erhebung über den Drang der Selbstsucht und den Reiz der Erscheinungen. Ja auch die letzte Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit der Pflicht ist überwunden, da der Mensch ein Leben lebt, das nur immer aus sich selber sich hervorbringt und das stete Erzeugniss seiner eignen Freiheit ist.

Zu dem Früheren zurückkehrend, fanden wir da, dass nach Jesu Erklärung den wahren und einzigen Gott nie vorher Jemand gesehn und gekannt habe — er war gar nicht erkenntlich und gegenwärtig in der Welt. Erst Jesus hat ihn offenbar gemacht. Denn er, Jesus, ist Gottes Sohn, und von Gott ist er gesandt und von ihm ausgegangen. Aber nicht mit der Bedeutung, dass er sich von ihm entfernt hätte, oder dass Gott in irgend einer Weise ausser ihm sei. Sondern Gott ist „in ihm", er ist „eins mit Gott" (10, 30), nicht wieder auf solche Weise, dass er mit Gott identisch sei, oder dass er mit seiner Persönlichkeit in Gott aufgegangen und aufgehoben sei, sondern er hat die volle Freiheit und Selbständigkeit der Persönlichkeit. „Mein Vater", sagt er, „wirket bisher, und ich wirke auch" (5, 17). „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es von mir selbst; ich habe Macht es zu geben, und Macht es wieder zu nehmen" (10, 18). Gott ist eben in ihm Princip seiner innern sittlichen Persönlichkeit; denn Gott ist Geist, ist Freiheit, und aus Geist wird Geist geboren, Freiheit zeugt wieder Freiheit; das aus Gott Gezeugte geht in voller Selbständigkeit der Bewegung hervor, und in dieser Selbständigkeit der Bewegung entwickelt es das Geheimniss des göttlichen Lebens und Willens, bringt es hervor und macht es erkenntlich. So nun denkt, redet und handelt Jesus mit eigner Bestimmung, und doch auch aus Gott; seine Worte, so sehr sie sein sind, sind doch auch Gottes Worte — seine Werke Gottes Werke; er selbst in seiner ganzen Persönlichkeit und in allen seinen persönlichen Lebensäusserungen ist die Vergegenwärtigung und Mittheilung Gottes und göttlichen Lebens. „Zeige uns den Vater", bittet Philippus. Jesus antwortet: „So lange bin ich bei euch und du kennst mich nicht. Philippus, wer mich gesehn hat, der hat auch den Vater gesehn. Glaubst du nicht, dass ich im Vater und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich

rede, die rede ich nicht von mir selber; der Vater, der in mir wohnt, der thut die Werke" (14, 8—11). Das heisst, Jesus hat den Sinn und die Kraft allerdings in sich eigen und eröffnet sie mit voller Freiheit der Bestimmung, aber er hat sie nicht als von sich, als Ursache derselben; ihre Ursache, ihre permanente innre Ursache ist Gott.

Gott ist nun nicht mehr Gott oder Herr der Natur, hat nicht mehr sein Leben und Wesen in der Natur, sondern allein im Menschen als innres Princip der innern sittlichen Persönlichkeit. Der Mensch, und der Mensch allein offenbart Gott, sofern und soweit er Gottes Sohn ist, d. h. in seiner innern Persönlichkeit aus dem Geist-Princip, aus Gott, gebildet und organisirt ist. Der natürliche Kosmos ist nur das Gleichniss des Geistes, das dieser, d. h. Gott, ausser sich projicirt oder hervorgebracht hat; wenn derselbe also in Rücksicht seiner Gesammtexistenz auch in dem Geist d. h. in Gott seine Ursache hat, so hat er doch zugleich auch sein Bildungsprincip in sich selbst, und ist selbst die Ursache aller besondern Entwicklungen und Veränderungen, die in ihm vorgehn. Alles Sinnliche ist nur ein Gleichniss; das Wahre und Wesenhafte ist das Leben, das Freiheit ist, der Geist. Die Sinnlichkeit ist nur Bild, Schema, der Spiegel des Geistes. Aber es ist etwas in ihr, in Folge dessen sie sich ganz als selbstbestehend behaupten will, sich als das selbst und allein Wesenhafte und allein Gültige behauptet und darstellt. Dies ist das Feindliche in ihr, durch das sie in einen Gegensatz gegen ihren Urheber und ihr Original, den Geist, tritt. Und dies Feindliche gilt es zu überwinden im Menschen wie in der Natur. Diese Ueberwindung ist die Bedingung der wahren Sittlichkeit für den Menschen, und es in sich, in andern, und in der Natur fortgesetzt zu überwinden, darin besteht der Culturkampf, den zu führen ihm aufgegeben ist. Der Mensch Gottes „muss wirken, so lange es Tag ist"; er muss die Werke seines Vaters offenbar machen, lauter Heils- und Lebenswerke, das Dunkle erleuchten, das Abirrende zurückführen, das Kranke heilen, das Todte lebendig machen, dem Leidenden helfen, das Schädliche zerstören, das Entzweiende aus dem Wege räumen, die Verhältnisse der Natur harmonisch, menschenfreund-

lich, und die Verhältnisse der Menschen untereinander friedlich und einträchtig gestalten; er ist „das Salz der Erde“, das nur im Wirken sich frisch erhält; er ist „das Licht der Welt“, das nicht verborgen und verdunkelt werden, sondern im thätigen Leben ringsum seine Helle ausgiessen soll.

Allein dies Alles, und vor Allem Gottes Sohn, was die Menschen erst werden sollen, Jesus ist dies schon von vornherein an sich. Er ist nicht erst Gottes Sohn geworden, hat sich nicht erst a posteriori als solchen in der Zeit herausgebildet, sondern vor allem zeitlichen und sinnlichen Werden a priori ist er Gottes Sohn, — wozu er sich und was sich in ihm zeitlich entwickelte, das war er vorher schon in sich, das war in ihm schon selbstkräftig angelegt — und eben deshalb, weil er es transcendent schon war, konnte er es auch innenzeitlich werden. Die Menschen sind es nicht schon a priori, sie sind, wenn dazu angelegt, doch nur passiv dazu angelegt, das a priori in ihnen Actuelle, das immer Vor- und Vorangehende ist die Sinnlichkeit — diese, die in Jesu nur das Nachfolgende war, ist in ihnen das Vorgehende. Daher können die Menschen auch nicht durch sich selbst zu jener Lebensgemeinschaft mit Gott, zu jener Entwicklung und Explosion des mit Gott einigen Geistes kommen, sondern alles Verhältniss zu Gott und alle göttliche Lebensentwicklung wird ihnen durch Jesus vermittelt; nur durch Lebensgemeinschaft mit ihm haben oder erhalten sie Gemeinschaft mit Gott und göttliches Leben. „Ohne mich“, sagt Jesus, „könnt ihr nichts thun. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Weinranken.“ Er ist die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Welt; als solche haben die Menschen an ihn zu glauben, und im Glauben ihr Herz, ihr Denken und Sinnen mit ihm zu vereinigen. Soweit sein Geist in ihnen aufgeht und sich entwickelt, so weit geht auf und entwickelt sich in ihnen Gottes Geist. Und in diesem Sinne ist Jesus der Erlöser der Welt, *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*.

Als Der nun, der nicht nur auf theoretische Weise die Wahrheit erkannt hat, sondern der die lebendige Wahrheit in seinem persönlichen Leben und Bewusstsein hat und darstellt, nimmt Jesus eine über die bei den Juden als höchste nd unbedingte geltende Autorität des Moses gehende Auto-

rität in Anspruch. „Ihr habt gehört, dass von den Alten gesagt ist“ — „von den Alten“, d. h. den ältesten Schriftgelehrten, eigentlich jedoch von Moses; „Ich aber sage euch“. . . . Ferner: „Der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbath“, d. h. über diese allerheiligste Institution des Mosaischen Gesetzes kann er durchaus nach freiem Befinden verfügen, er kann den Sabbath halten und ist nicht gebunden, er kann ihn nicht halten und ist nicht Revolutionär. Das Mosaische Gesetz, das war den Juden die Summe aller Wahrheit, die Quelle alles Heils. Mit principieller Schärfe und Bestimmtheit trat Jesu diese Anschauung in Jerusalem, dem Sitz der theologischen Hochschulen, entgegen. Hier kam daher vor Allem der Gegensatz und die Ueberlegenheit seines Bewusstseins zum vollsten und entschiedensten Ausdruck. Sagten also die Juden, das Gesetz, die Thora enthalte Alles, was zum Heil der Welt nothwendig sei, so erklärte er dagegen, dass erst er gekommen sei, der Welt das Heil zu bereiten. Sagten die Juden, die Thora sei der einzige Weg zum Leben, so erklärte er: „Ich bin der Weg“, oder: „Ich bin die Thür, wer durch mich eingeht, wird gerettet werden“. Betrachteten die Juden Moses[1]) und dessen Nachfolger (die Schriftgelehrten, die im Sanhedrin „auf Moses' Stuhle sitzen“) als ihre Hirten, die sie zur Weide des ewigen Lebens führten, so erklärte er dagegen: „Ich bin der rechte Hirte; Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber gewesen“. Sagten die Juden, die Thora sei das Leben der Welt, so erklärte er: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe“. Sagten Jene, die Thora sei ein Licht, so erklärte er: „Ich bin das Licht der Welt“. Heisst es bei ihnen: „Wie das Wasser Leben ist für die Welt, so sind auch die Worte der Thora Leben für die Welt“, so rief er dagegen: „Wen da dürstet, der komme zu mir“, und: „Wer das Wasser trinkt, das ich ihm gebe, in dem wird es eine Quelle, die in's ewige Leben sprudelt“. Hiess endlich Jenen die Thora „die Nahrung für das geistige Leben“, oder „das Brod des

---

[1]) Wünsche, Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midraschim, S. 541.

Lebens", so erklärt er: „Ich bin das Brod des Lebens; wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben".[1]) So setzt er dem todten System seine lebendige Persönlichkeit entgegen. In der Mittheilung und Fortpflanzung dieser Persönlichkeit, ihres innern Lebens und ihres eigenthümlichen Bewusstseins, darin beruht für die Menschheit alles Heil.

Jesus aber stellte sich auch in Beziehung zu den in der Mythologie als Heilande verehrten Halbgöttern oder Gottmenschen. So nennt er sich den Bräutigam, die Braut ist die Menschheit, mit seinem, Jesu, Erscheinen bricht das Hochzeitsfest der Menschheit heran (Matth. 9, 15. 25. 1 ff.; vgl. Joh. 3, 28. 29). Ebenso wurde ja in den Mysterien des Adon, Attes, Dionysos die Hochzeit der Göttin, welche die Gesammtmenschheit darstellte, mit dem als Heiland der Welt erschienenen göttlichen Jüngling gefeiert. In den Eleusinien ward insbesondre die Enthüllung des Lichtknaben Jakchos mit den Worten empfangen: *Χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς*, „Sei gegrüsst, B r ä u t i g a m, sei gegrüsst, junges Licht."[2]) Das „Nehmet hin und esset" — „nehmet hin und trinket" hat seine Analogie in der Formel der Eleusinien: „*Ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστικος*".[3]) Brod und Wein sind die Gaben der Demeter und des Bakchos, sie sind die allgemeinen Symbole der Cultur und Culturreligion. Der Kirchenvater Hippolyt[4]) berichtet aus den heidnischen Mysterien ferner: „Den Epopten wurde als der grosse und vollkommene Gegenstand weihgemässer Betrachtung eine schweigend abgemähte Aehre gezeigt". Das Abmähen bezeichnet hier die Ernte, also die Reife der Frucht, mit der diese sich zur Erde zurücksenkt, und, in ihren Schooss aufgenommen, Grundlage neuer reicher Entwicklung wird. Wir hörten auch oben von Adon und Attes, dass sie als reife Frucht gedeutet wurden. Als solche aber mussten sie sterben, um aus ihrem Tode zu neuem, höherm Leben hervorzugehn. Eben dahin gehört, wenn Jesus, sich mit dem Samenkorn, der reifen Frucht, vergleichend, sagt: „Das Samenkorn muss in die

[1]) Siehe W e b e r, Palest. Theol. S. 18 ff.

[2]) Jul. Firmic. Matern. de error. prof. rel. c. 19.

[3]) Ibid. c. 20.

[4]) De refutat. haer. V, 8.

Erde fallen und sterben, wenn es Frucht bringen soll" (Joh. 12, 24). Endlich sei noch erwähnt, wie er die disciplina arcani der Mysterien nachahmt, indem er zu den Schülern sagt: „Euch ist es gegeben, das Mysterium des Reiches Gottes (oder nach andrer Version: die Mysterien des Himmelreichs) zu erkennen; ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, jenen, den Profanen, aber wird alles in Gleichnissen." Jesus, dem die Allgemeinbegriffe und Grundtypen der heidnischen Mysterien recht gut auf historischem Wege zugekommen sein konnten, stellt sich also hier mitten in den Kreis der Weltgeschichte. Er ist nicht nur der, der gekommen ist „das Gesetz und die Propheten zu erfüllen", sondern er erfüllt auch die Vorbilder der Mythologie. Die erlösenden Götter oder Halbgötter der Mythologie sind Vorbilder, Antecipationen von ihm, er ist ihre Wahrheit; sie sind gleichsam Reflexbilder, die er von sich vorausgeworfen, die das Bewusstsein von ihm als Fernestehendem abgespiegelt hat, er ist ihre Wesenheit, ihr Körper. Er, seinem innern geistigen Wesen nach, war also auch schon im Heidenthum wirksam. Ebenso aber spricht sich in den Worten: „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich dich sammeln wollen" — das Bewusstsein oder die Pretension aus, dass er auch das in den Propheten wirksame Princip war — eben das wahre Princip des Fortschritts.

Es steht aus verschiedenen Aeusserungen fest, dass Jesus seinen Tod als ein Opfer, Gott für die Menschheit, für das Leben der Welt dargebracht, betrachtete. Aber auf keinen Fall doch als Sühnopfer, das, wie wir wissen, einem ganz andern Gotte gehört. Sondern jenes Opfer ist gemeint, wie es bei den Hellenen Brauch war, wo, indem Gott und Menschen von derselben Substanz des Opfers geniessen, Gott mit den Menschen und die Menschen untereinander in innre Lebensgemeinschaft treten. So das sogenannte Abendmahl, in dessen fortgesetzt geübtem Genuss die Seinen sich sein Opfer fortdauernd vergegenwärtigen und in sich wirksam machen sollten, hat die völlige Gestalt eines unblutigen Opfers, seine Bestandtheile sind Brod und Wein, eine Darstellung der zur Sühne nothwendigen Blutbesprengung fehlt gänzlich, das Opfer wird unter die Darbringenden vertheilt, und mit Danksagung gegen

Gott, als Gott dargebracht und geweiht von ihnen genossen. Ausdrücklich erklärt dann Jesus: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel gekommen ist. Und das Brod, das ich gebe, ist mein Fleisch, das ich gebe für das Leben der Welt.“ Und ferner: „Mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut ist der rechte Trank. Wer mein Fleisch isset und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm, und wie ich um des Vaters willen lebe, so wird er um meinetwillen leben“ (Joh. 6, 51—58). Hier also ist nicht von Stellvertretung und Sühne, sondern von einer durch Alimentation herzustellenden Lebensgemeinschaft die Rede. Zunächst geschieht diese Alimentation durch Aufnahme der Worte Jesu, als eigenster Lebensentwicklungen desselben (vgl. 6, 63). Aber nach dem Tode Jesu soll dieselbe auf eine viel unmittelbarere und eigenere Weise erfolgen; er wird dann „alle zu sich ziehn“ (12, 32), und „sie werden Alle eins sein, gleichwie Du, Vater in mir, und ich in Dir, so sollen sie in uns eins sein“ (17, 20—23). Nämlich der Tod hebt das einzelne, individuelle und äusserliche Verhältniss auf, und an Stelle dessen habilitirt sich ein innres und universelles Verhältniss. Jesus, wie er sich einerseits mit Gott vereinigt, Gott verinnigt, so verinnigt, gemeinsamt er sich andrerseits den Menschen. Insofern nennt er seinen Tod eine „Verklärung“.

Es ist klar, dass, wenn Jesus Erlöser ist durch seine innre geistige Persönlichkeit, wenn an diese, an deren Gegenwart und Wirksamkeit alles Heil für die Menschheit gebunden ist, so muss auch nach dem Tod dieselbe realiter in der Menschheit gegenwärtig und wirksam bleiben. Es genügt also nicht die blosse Unsterblichkeit für Jesus in Anspruch zu nehmen, sofern unter jener ein Erwachen und Fortleben im Jenseits, ein jenseitiges d. h. transcendentes in sich selbst zurückgezogenes, Gott und sich selbst geniessendes Leben verstanden wird, sondern es ist vielmehr die Auferstehung zu fordern, d. h. die innre geistige Persönlichkeit, indem sie sich in ihrem eignen Element reintegrirt, darf nicht das Wesen ihrer Sinnlichkeit von sich abstreifen, sondern muss auch dieses mit sich hinaufnehmen, es zu einem freien Organ in sich erheben, damit sie nun eben durch es und in ihm sich auch innerhalb des diesseitigen Weltzusammenhangs und der lebenden

Menschheit fortdauernd gegenwärtig und wirksam erhalten könne. Jesus daher tröstet seine Schüler: „Zwar jetzt verlasse ich euch, lasse ich euch allein, aber ich komme wieder zu euch, um euch dann nie mehr zu verlassen; die Welt wird mich nicht sehn, mit sinnlichen Augen werde ich nicht gesehn werden, ihr aber werdet mich sehn, denn ich werde bei euch Wohnung machen.“ Nachdem Jesus die Form der sinnlichen Individualität abgelegt, nachdem er letztre in seine innre geistige Persönlichkeit aufgenommen, so schliesst er sich nun als immanentes Princip potentiâ in das Gesammtbewusstsein der Menschheit, actû in das Bewusstsein Derer, die an ihn glauben, ein. Als sinnliche Person entschwindet er ihnen, als Geist der Wahrheit, als Paraklet (vgl. ep. Joh. I. 2, 1) kehrt er zurück und geht in ihnen auf.

Allein es macht sich hier noch die Nothwendigkeit besondrer Erwägungen geltend. Wir sind von dem philosophischen Unterricht des Platonischen Sokrates her gewöhnt, uns den Eingang zur Unsterblichkeit und zum ewigen Leben auf solche Art vorzustellen, dass die Psyche im Sterben den Leib wie eine Puppenhülle abstreift und zurücklässt, um dann, wie von einem erdrückenden Schwergewicht befreit, ohne Weiteres zum Gefilde der Ideale zu enteilen. Aber ganz anders wird das Verhältniss von Alters her im Kreise der Mysterien-Religion vorgestellt. Denn hier ist die Meinung vielmehr die, dass der Naturprocess seine feindliche Wirkung auf den Geist und das Bewusstsein auch noch im Sterben und über dieses hinaus ausübt, ja diese Wirkung dann grade völlig uneingeschränkt entwickelt, dass daher der Tod zwar nicht zu einer Vernichtung der Psyche, aber zu einer völligen Verdunklung des Bewusstseins und Lähmung aller wirkenden Kräfte führt. Der Tod wird gleichsam als eine Krisis, wie das Leben an sich selbst als eine Krankheit betrachtet; und die Menschen haben nicht die Kraft, jene Krisis zu bestehn, sondern gehen unmittelbar darin zu Grunde. Nur der gottmenschliche Held, auch er der natürlichen Consequenz des sinnlichen Lebens, dem Geschick alles Irdischen unterworfen, erliegt doch demselben nicht, sondern er überwindet vermöge seiner göttlichen Kräfte die den Geist zu verschlingen drohende Energie des Naturprocesses, er nimmt diese und die

von ihr abhangende Sinnlichkeit in seine göttliche Gewalt, und erhebt sich aus dem Tode in höherer verklärter Daseinsform zu neuem, himmlischem und ewigem Leben. Sofern nun die Menschen an ihm, an diesem Todesüberwinder organisch participiren, insofern können auch sie Rettung aus dem Tode und Unsterblichkeit empfangen, wie der Spruch sagt:

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωςμένου·
ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πονῶν σωτηρία.

Aber auch jener gottmenschliche Held wird ja doch zunächst als sinnlich-lebender Mensch gedacht. Wenn er nun, dieses sinnliche Leben verlassend, zum Leben eines Gottes sich erheben soll, so kann er das gemäss der Vorstellungsart der religiösen Kreise doch nur durch eine Auferstehung.

Jesus ist nicht wie die Heilwirker der Mythologie eine Idee, ein Postulat, sondern er ist eine historische Person. Es wird aber von ihm alles das behauptet und berichtet, was von Jenen, und zuletzt, dass auch er vom Tode auferstanden sei. Diese Auferstehung ist oder soll also wiederum keine Idee, kein Mythus, sondern ein historisches Ereigniss sein, und fordert als solches die historisch-kritische Untersuchung.

Aus dem widerspruchsvollen Chaos der evangelischen Nachrichten in Bezug auf dieses Ereigniss heben sich zwei Umstände hervor, die als zweifellos factisch angesehn werden dürfen. Der eine besteht darin, dass kurz nach Jesu Bestattung (wie es heisst am dritten Tage danach im ersten Morgenlicht) der Stein, der die Grabhöhle, in der Jesus bestattet worden war, verschloss, in seinen Angeln aufgehoben und die Grabhöhle selbst leer gefunden wurde. Der Verfasser des vierten Evangeliums fügt noch Folgendes hinzu: Die Leinentücher, in die der Verstorbene eingehüllt war, lagen auf der Seite; das Schweisstuch, welches das Haupt umwunden hatte, lag an einem andern Platz zusammengewickelt für sich besonders.

Also der eine faktische Umstand ist der, dass das Grab leer gefunden wurde. Und man kann sagen, wäre das Grab nicht leer gefunden worden, so hätte das Gerücht gar nicht entstehen und bestehen können. Aber wie wenn Jesus gar nicht ehrlich, und in einem solchen Felsengrab bestattet worden wäre? Hingerichtete Verbrecher wurden stets am Ort des

Gerichts eingescharrt, und ist es nicht sehr unwahrscheinlich, dass man mit Jesus solche Ausnahme sollte gemacht haben? Ich könnte mich ja nun gegen diesen Einwand, den bekanntlich Strauss eingehend ausgeführt hat, auf das Zeugniss des Augenzeugen im vierten Evangelium berufen. Aber so wohlfeil will ich mir die Sache nicht machen. Ich stelle vielmehr die Gegenfrage, ob es an sich nicht sehr wahrscheinlich sei, dass Jesus nicht mit gemeinen Verbrechern an der Gerichtsstätte eingescharrt, sondern vielmehr von seinen Freunden pietätvoll bestattet sei. Denn erstens hatte Jesus in Jerusalem angesehene und wohlhabende Freunde. Dies geht mit Sicherheit aus den Umständen hervor, die Markus und Lukas von den Vorbereitungen zum letzten Gedächtnissmahl berichten. Da ist in der Stadt ein Hausherr, zu dem Jesus zwei seiner Jünger als Boten schickt. Jesus ist mit demselben genau bekannt und vertraut, er hat sich mit ihm für den vorgesehenen Fall verabredet, und der Hausherr hat ihm ein „grosses mit Polstern ausgelegtes Obergemach“ zur Verfügung gestellt, in dessen Besitz nur ein Wohlhabender sich befinden konnte. Zweitens konnten diese Freunde es auch wohl ohne Sorge wagen, sich den Leichnam zur Bestattung auszubitten, einmal ihrer gesellschaftlichen Stellung wegen, dann weil sie nur aus rein menschlichen Gründen, nur aus Verehrung seiner Person Jesu anhingen, und an der von den Galiläischen Jüngern betriebenen messianischen Agitation in keiner Weise betheiligt waren; und was sie wagen konnten, musste ihr Gefühl ihnen als unabweisbare Pflicht auflegen. Die Obern andrerseits, sei es die Hohepriester, sei es Pilatus, konnten ihnen das wohl ohne Anstand einräumen, was sie den Galiläischen Jüngern allerdings verweigert hätten, und um das bittend diese, die sich ja schon um die besten Plätze im hohen Rath des Königs Messias im neuen durch den Sturz nicht nur der Römerherrschaft, sondern auch des einheimischen Regiments der hohepriesterlichen Familien bedingten messianischen Königreich gestritten hatten — um das also diese bittend sich unmittelbar in das Strafgericht, das über ihren Meister erging, verwickelt hätten. Man muss eben bedenken, dass nicht die Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern, diese eben nur benutzend, die Regierenden, die Hohepriester, die

Verurtheilung Jesu herbeigeführt hatten, dass dieselbe lediglich eine Massregel politischer Klugheit, nicht ein Act des religiösen Hasses war. Die Jesus verurtheilten, hassten weder seine Lehre, die sie gar nicht kannten, noch seine Person, so wenig wie Pilatus, der ihr Urtheil bestätigte und die Vollziehung anordnete, und da sie überzeugt waren, und ausserdem auch die Consequenz des jüdischen Messiasmythus dahin führte, dass mit dem Tode und mit einem so schmählichen Tode dessen, der für den jüdischen Messias gehalten worden war, die ganze Bewegung ohne weiteren Rest von selbst sich verlaufen werde, so konnten, sei es sie, sei es Pilatus, mit Beruhigung zugeben, dass diejenigen, die Jesus seiner Charactereigenschaften wegen verehrt hatten, die sich in keiner Weise compromittirt hatten, in keiner Weise verdächtig waren, mit dem todten Leichnam thaten, was ihre Pietät ihnen eingab. Es wäre sogar gegen diese angesehenen Leute eine Rücksichtslosigkeit, eine Beleidigung ohne Gleichen gewesen, wenn sie ihnen ihr Begehren verweigert, wenn sie auch den Leichnam des unglücklichen Schwärmers wie den eines Verbrechers hätten behandeln lassen.

Der zweite thatsächliche und nicht wegzuleugnende Umstand nun ferner ist der, dass die Jünger Jesu auf eine Auferstehung ihres Meisters so wenig vorbereitet waren, als auf seinen Tod. Beides ging schnurstracks gegen das Programm, auf Grund dessen sie sich um Jesus gesammelt hatten. Sie hielten Jesus eben für den Messias d. h. für ihren, den jüdischen Messias, und dieser, so war im jüdischen Glauben ausgemacht, sollte neben Wiederherstellung und Vertiefung des Tempels- und Gesetzesdienstes vor Allem das Davidische Reich in weit grössrer Herrlichkeit wieder aufrichten, die Weltherrschaft und den Weltbesitz dem auserwählten Volke gewinnen, und so in seiner Mitte in Herrlichkeit waltend, sollte er ewig leben. Als daher Jesus auf so schmähliche Weise den Tod leiden musste, so war es genau seinen Schülern wie dem Wandrer, der anfangs im guten Glauben, dass er den Weg zu seinem Ziel richtig inne habe und gar nicht verfehlen könne, in diesem Glauben rüstig und fröhlich fortschreitend, plötzlich inne wird, dass er die Richtung verloren hat, und sich in einer völlig pfadlosen und aussichtslosen

Gegend findend, rathlos sich umsieht, und nicht mehr weiss, wohin er, sei es zurück-, sei es weitergehend, gerathen wird. In den Evangelien findet sich für diese Stimmung der treffende Vergleich mit Schafen, denen der Hirt erschlagen ist, und die nun fassungslos in blinder Verwirrung auseinanderlaufen. Allein nicht lange, nach einer Zeit, die eher nach Tagen als nach Wochen zu zählen ist, war diese rathlose und schreckenvolle Stimmung, in der Jeder nur zunächst sich selbst zu bergen suchte, dann allmählig und scheu sich Einer zum Andern und Mehrere zusammenfanden, um sich den Verlust ihrer Liebe, ihre getäuschten Hoffnungen und die gänzlich verdunkelte Zukunft zu klagen — nicht lange danach war diese Stimmung gewichen der freudigsten Erwartung, der selbstlosesten opferwilligsten Hingebung, einer unerschütterlichen Zuversicht des unlöslichen und fortdauernd wirksamen Zusammenhangs mit dem Gekreuzigten, und es begann ein Strom enthusiastischen Bewegens in die Welt hinauszugehn, den weder die politische Maassregelung der regierenden Sadducäer, noch der religiöse Hass und die Verfolgungssucht der Pharisäer, weder der Hohn der hellenischen Reflexionsbildung, noch die eiserne Gewalt des römischen Kaiserthums hemmen und eindämmen konnte, der, während alle diese Mächte der alten Welt sich auflösten oder zertrümmerten, über ihre Trümmer hinweg sich wälzte und eine neue Welt hervorbrachte. Und diese im eigentlichsten Sinn frappante Wandlung hatte folgenden Anlass. Man hatte das Grab, in dem der Leichnam sicher gebettet war, leer gefunden. Nachher hatte Jesus sich lebend gezeigt, und zwar nach der Relation des Paulus zuerst dem Petrus, dann sämmtlichen Aposteln, dann noch Fünfhunderten seiner Anhänger auf einmal, von welchen Fünfhundert die Meisten zur Zeit, als Paulus seinen ersten Brief an die Korinthische Gemeinde schrieb, noch am Leben waren und was sie erlebt hatten bezeugen konnten.

Wir stehen hier vor einem Räthsel der Geschichte und des Lebens. Suchen wir uns darüber aufzuklären. Das Grab, wie gesagt, war leer gefunden worden; die eigenthümlichen Umstände, die dabei beobachtet wurden, wie von Einem, der, vom Schlafe aufstehend, seine Schlafdecken oder -gewänder sorgsam bei Seite legt, haben wir erwähnt. Nun konnte das,

aus welcher Absicht auch, immerhin von Fremden verübt sein (— denn annehmen zu wollen, eben dieselben, die Schüler, hätten in betrügerischer Absicht den Leichnam bei Seite geschafft, die nachher jene weltbildende und -umbildende Begeisterung bezeigten und bethätigten, das würde aller Vernunft und Psychologie ein Ende machen). Musste aber den Schülern und Freundinnen Jesu, die es so fanden, und den andern, die dasselbe von ihnen hörten, nicht sofort oder alsbald in ihrem wundergläubigen Herzen der Gedanke entstehen, der theure Verstorbene sei vom Tode erwacht, sei auferstanden? Und wie sich dieser Gedanke in ihnen befestigte, und die Einbildungskraft sich seiner bemächtigte, und die ahnungsvollen Schauer der Erwartung hinzukamen, da konnte bald Einer oder Eine in einer ähnlichen Gestalt, die ihm oder ihr geheimnissvoll entgegentrat und unvermuthet entschwand, ihn erkannt, selbst ihn gesprochen zu haben glauben, und mit der Ansteckung, die diesen gespannten Gemüthszuständen eigen ist, hätte diese Glaubensdisposition bald auch Mehreren sich mitgetheilt und ihnen bethätigt, und so hätte sich das zuletzt bis zu Visionen fortgetrieben, die sich zuerst Einzelnen, dann Vielen darstellten, und die der leichten Mittheilbarkeit solchen visionären Schauens da, wo die Disposition die gleiche ist, entsprechend sehr wohl auch Viele an gleichem Ort zu gleicher Zeit haben konnten. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind." Gewiss, dies lautet recht wahrscheinlich und annehmbar. Allein ich behaupte, der Anblick des leeren Grabes konnte in den Schülern und Freundinnen Jesu jenen Gedanken, dass nämlich Jesus auferstanden sei, nicht hervorrufen. Wenn wir das vierte Evangelium in seinen Hauptmassen als von einem Augenzeugen herrührend betrachten dürfen, so haben wir keinen Anlass, die Erzählung c. 20, 1. 2 ebenso wie das Folgende v. 3—10 für nicht von diesem herrührend, somit für nicht historisch zu halten, wohingegen uns in den vv. 11 ff. die Hand des unverständigen und sagendichtenden oder -gläubigen Interpolators sofort erkennbar wird. (Denn dieselbe, die v. 6 eilend zu Petrus sich begeben hatte, worauf dieser mit dem Verfasser des Berichts sich ebenso eilend dahin aufmachte, wo jene hergekommen war, eben dieselbe steht v. 11 noch weinend

vor dem Grabe). Nun, die Maria von Magdala, als sie das Grab leer findet, so ist nach jenem Bericht ihr erster Gedanke der: „Sie haben den Herrn aus dem Grabe genommen". Und in der That, man muss gestehen, dieser Gedanke ist auch der nächste, der natürliche. Er würde auch unser Gedanke gewesen sein. Aber er war auch für die Juden der nächste, der einzig angewiesene Gedanke. Denn wohl kannten und erwarteten die Juden eine Auferstehung; der Messias, wenn er alle seine und seines Volkes Feinde bezwungen oder deren Gewalt durch göttliche Wunder vernichtet, und sein Reich in Jerusalem aufgerichtet hat, dann stösst er in die Posaune, und alle die verstorbenen Geschlechter des auserwählten Volks steigen aus ihren Gräbern, ihr Staub sammelt sich wieder zu blühendem lebendem Fleisch, und sie alle kommen zusammen im gelobten Lande, damit nun in der That alle Kinder Israels an den Genüssen und Königsrechten des Messianischen Weltreichs theilnehmen können. Der Messias also weckt die Todten auf, bewirkt die Auferstehung. Dass aber er selbst von den Todten auferstehen sollte, dass er aus eigner innrer Lebenskraft aus dem Tode erstehn, nach drei Tagen erstehen sollte, von dieser und von solcher Auferstehung ist im dogmatischen Wörterbuch und im Begriffssystem der Juden schlechterdings nichts enthalten; um dafür eine Analogie zu finden, muss man sich an die „klugen Heiden" wenden.

Nach Strauss sollen die Schüler die Auferstehung im Alten Testament gefunden haben. Aber die dazu angeführten Texte sind derartig, dass sie auf diesen Sinn nicht ohne Gewalt gedeutet werden können. Um also eine Weissagung der Auferstehung darin zu finden, musste die Idee derselben vorher hineingetragen werden. Die Schüler mussten schon vorher eine Idee, ein Vorurtheil für dieselbe dazu mitbringen. Allein in Bezug auf diese hatten sie kein Vorurtheil, es sei denn ein negatives, und wenn sie also die Auferstehung als im Alten Testament vorherbestimmt und vorherverkündet erklärten, so musste in der That vorher etwas passirt und ihrer Meinung nach zweifellos erlebt sein, für das sie sich nun nachher die Verständigung suchten, und diese nach ihrer Sinnesart nicht anders finden konnten, als indem sie jenes

künstlich genug als einen integrirenden Bestandtheil der messianischen Weissagung aufzeigten.

Nun, wenn denn auch vorher etwas passirt sein muss, so konnten es doch wohl subjective Visionen sein, die in einem Gemüth, in dem von vornherein keine Möglichkeit ausgeschlossen ist, leicht den Eindruck objectiver Erlebnisse hinterlassen konnten. Allein solche subjective Visionen erscheinen zunächst doch nur völlig begreiflich als Explosion einer aufgeregten und zuversichtlichen Erwartung; dagegen war ja den Schülern Jesu, wie gesagt, das Wiedererscheinen Jesu positiv unerwartet und in keiner Weise von ihnen vorausgesetzt und voraussetzbar. Ja wir können noch recht gut erkennen, wie sie in der That von dem Geschehenen völlig überrascht wurden, und sich in dasselbe anfangs ebenso wenig hineinfinden konnten, als vorher in den Tod ihres Messias. Denn wir sind immerhin berechtigt, in den Nachrichten der Evangelien die allgemeine Gemüthsverfassung und -stimmung, die sich in ihnen darstellt, für eine Spiegelung der wirklichen Stimmungen der Jünger in jenen Tagen zu halten. Wenn auch jene Nachrichten selbst spätern Ursprungs wären, wird doch das Gefühl und die Richtung der Reflexion, welche das, was oder wie es immer auch geschehn sein mag, in den Jüngern vorfand und erweckte, ebenso unvergesslich geblieben sein, als das allgemeine Datum dessen, was immer auch geschehn sein mag. Auch sind ja keine auf historischem Wege entstandene Sagen, die nicht einen Rückschluss zuliessen auf ein historisch Thatsächliches und die nicht Elemente des historisch Thatsächlichen einschlössen. Und eben weil sie Sagen sind, so ist auch ferner keine Kunst, keine Absicht, im Besondern hier keine apologetische Absichtlichkeit bei ihnen betheiligt; unschuldig und naiv wachsen sie aus dem Boden des Volks- oder Gemeindebewusstseins hervor. Die Ueberraschung, selbst Ungläubigkeit, mit der wir in jenen Nachrichten die wunderbare Kunde aufnehmen sehn, ist nicht künstlich ersonnen. Und ebenso, wenn in den vorhergehenden Texten der Evangelien erzählt wird, wie Jesus zum Oeftern ihnen von seinem Tod und seiner Auferstehung vorhergesagt, sie aber das gar nicht angenommen und nicht darauf reflectirt, erst nach dem Geschehenen sich wieder

dessen besonnen hätten, so ist, wenn wir auch das Erste, die Vorhersage, in dieser bestimmten Form mit Recht bezweifeln, doch das Zweite, ihr Vergessen und Wiedererinnern nach dem Eintritt des Ereignisses jedenfalls ein historischer Zug, den zu einer absichtlichen und planmässigen Dichtung umzudeuten dem expressiv naiven Character der Evangelien völlig zuwiderläuft. Wir müssen eben annehmen, dass die Jünger, ganz und gar durch das Geschehene aus ihrem natürlichen Context geworfen, nun danach eifrig bemüht waren sich wieder zu orientiren, d. h. die Gegenwart wieder an die Vergangenheit, das will sagen, das, was sie gegenwärtig erlebten oder zu erleben schienen, nicht nur mit dem, was sie früher erlebt, sondern auch mit dem, was sie sich gedacht und wie sie das Erlebte sich gedacht hatten, zu verknüpfen. Und wenn sie nun zu dem Zweck sich einerseits einen Schrift- und Weissagungsbeweis künstlich genug construirten, durch dessen Gunsten nun Jesus doch ihr Messias, nämlich der jüdische, ihnen bleiben konnte, so mochten sie sich andrerseits auch wohl Aeusserungen ihres Meisters erinnern, die sich als Vorhersagen der mit ihm bevorstehenden Revolutionen deuten liessen, Aeusserungen ähnlich denen, wie sie in den Abschiedsreden des vierten Evangeliums mehrere vorkommen, und die sie nun als bestimmte Vorhersagen wieder zum Besten gaben. Aber konnten denn nicht diese als solche Vorhersagen ausdeutbaren oder auszudeutenden Aeusserungen, indem sie in ihrer Hülflosigkeit wie nach einem Strohhalm nach ihnen zurückgriffen, den Trost und die Erwartung in ihnen erweckt haben, welche eben die Voraussetzungen waren, in Folge deren subjective Visionen entstehn und als objective Erlebnisse aufgenommen werden konnten? Schwerlich! Denn die Vorstellung, auf die dieselben hinauskamen, war ihnen doch zu fremdartig, lag ihrem Denken allzufern. Die einzig psychologische Annahme ist vielmehr die, welche die vorhandenen Nachrichten bestätigen, dass sie einerseits jene Aeusserungen, als sie fielen, gar nicht annahmen und verstanden, andererseits von dem Tod und schmählichen Ende ihres Messias so geschlagen, so obtupeficirt, und einzig davon so eingenommen waren, dass ihnen alle Fähigkeit einer freien Besinnung abging. Und nun

schliesslich noch wieder die Aussagen der Evangelien über die unter den Jüngern vorhandene Stimmung betreffend, nehmen wir das Aeusserste an, nehmen wir an, dass die spätre Generation, in der jene Sagen möglicherweise erst ihre Entstehung gehabt haben, d. h. in der das allgemeine Datum erst in diesen einzelnen Bildern ausgemalt ist, diese auch jene Stimmung hineingemalt haben — haben diese jüdischen Christen sich die Stimmung der jüdischen Zeitgenossen nicht anders vorstellen können, und hat ihnen ihr Gefühl gesagt, dass, wenn ihnen zuerst diese Kunde gekommen wäre, sie derselben mit gar keiner andern Stimmung begegnet wären, ihnen dies ihr Gefühl gesagt, denen doch der Begriff dieser Auferstehung völlig geläufig geworden war, um wie viel mehr muss bei den jüdischen Mitlebenden, die von dieser und solcher Auferstehung noch gar nicht gehört hatten, diese Stimmung thatsächlich vorhanden gewesen sein.

Aber es ist doch schon öfter erhört worden, dass Solche, namentlich bedeutende geistesmächtige Personen, die auf eine plötzliche unerwartete erschütternde Weise aus dem Leben schieden, in dem Kreis derer, denen sie unentbehrlich waren, deren tiefste Empfindungen und Herzensneigungen mit ihnen unzertrennlich verknüpft waren, von Einem und dem Andern und sogar wohl von Mehreren an den Orten, wo man sie zu sehn gewohnt war, und in ihrer bekannten Gestalt und Weise nachher gesehen worden sind.[1] Und wie Einem theure Todte oft im Traum wieder als lebend begegnen, so könnte also der Traum, der in der Seele der Jünger schlummerte, auch am Tage hervorgetreten und aus ihnen gleichsam herausgetreten sein, und der mächtige Eindruck, der von der grossen Persönlichkeit in ihnen nachbebte, könnte sich objectivirt und zu der geliebten Gestalt, die ihm zu Grunde lag, verdichtet haben. Das ist nun alles möglich genug. Aber mag man übrigens von einer Auferstehung, wie sie hier supponirt wird, einen Begriff haben oder nicht, man schliesst aus solchen Erscheinungen nicht auf eine Auferstehung des Verstorbenen, auf eine Rückkehr desselben von den Todten zu neuem Leben, sondern von vornherein weiss man und ist

[1]) Beispiele bei K. Hase, Geschichte Jesu. 1876. S. 595 fg.

überzeugt, den „Geist“ des Verstorbenen, ein Gespenst gesehn zu haben. Zwar ist der Umstand, dass das Grab vorher leer gefunden wurde, dieser Visionshypothese ausserordentlich günstig. Allein wenn dieser Umstand auch den Gedanken an eine Auferstehung anfangs hätte wachrufen können, so konnte er doch niemals dauernd eine Geistererscheinung zu einer Auferstehung stempeln. Denn da bei vollständig fehlender Vorbereitung auf eine solche der Zweifel und Unglaube nicht ausbleiben konnte, und nach dem ersten ebenso wie nach dem vierten Evangelium auch nicht ausblieb, so musste dieser doch auch schliesslich zur Probe schreiten, den Erfahrungsbeweis suchen, und das ganze Gerede würde sich alsbald in Nichts aufgelöst, die Erscheinung sich als leeren Spuk herausgestellt haben.

Nein, die Jünger waren sich bewusst, dass er lebe. Dieser Gedanke, dass der Meister lebe und mit ihnen sei, befähigte sie den Kampf mit zwei Culturwelten, der jüdischen und der griechisch-römischen, aufzunehmen, und er herrschte so in ihren Gefühlen und Gedanken vor, dass sie in ihren Missionspredigten fast nur von der Auferstehung ihres Herrn redeten, und indem sie diese feierlich bezeugten, damit der Welt alles Heil eröffnet und versichert zu haben glaubten. Unbewusst waren sie damit dem von den Vätern angeerbten Standpunkt entrückt, und in ein ganz andres Gesichtsfeld versetzt worden. Diese Verbindung und Beziehung von Tod und Auferstehung, wie sie Jesus selbst in den Worten andeutete: „Das Waizenkorn muss in die Erde fallen und sterben, dann bringt es viele Frucht“ — war dem Judenthum fremd; die Juden hatten sich den ebenso wie die Idee der Unsterblichkeit ihnen ursprünglich völlig fremden Begriff der Auferstehung von den Persern angeeignet, und im Zusammenhang ihres Messianischen Systems knüpften sie nun dieselbe an die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit und zugleich an das gute Anrecht des auserwählten Volkes, durch welche beide ohne Ausnahme allen Gliedern dieses Volkes, also auch den verstorbenen, die Theilnahme an den Genüssen und Prerogativen des Messianischen Reichs gewährleistet schien. Dagegen in den Eleusinischen Mysterien, und schon vorher in den Culten des Adon, des Attes, des Osiris, da war eben die Idee, dass der Heiland selbst durch

eigne göttliche Lebenskraft aus dem Tod zu neuem höherem Leben hervorzugehn, und somit für sich und für die Menschheit den Tod als eine menschen- und götterfeindliche Macht zu besiegen habe, der eigentliche Kern und Zweck. Ist es wohl anzunehmen, dass die Jünger diese einem ganz andern Zusammenhang angehörende Idee aus ihrem eignen Innern, durch irgend eine unbewusste Folge ihnen natürlich eigner Voraussetzungen gewonnen hätten? Ebenso wenig aber ist es glaubhaft, dass sie dieselbe aus den Ideenkreisen entlehnt hätten, in denen sie eigenthümlich wurzelte. Denn ihr Lebenlang haben sie die heidnischen Götter für Dämonen, und ihren Dienst für Teufelsdienst angesehn. Woher anders also sollten sie diese Idee empfangen haben, als eben von der Wirklichkeit selbst? Und nur eine probehaltige Wirklichkeit und Thatsache, die ebenso unerwartet, überraschend war, keine Vorstellung, keinen Begriff von sich bei ihnen voraus hatte, als aufs tiefste befreiend, alle Furcht und Trauer lösend wirkte, konnte in den Fassungslosen, nicht aus noch ein Wissenden, weder in der Gegenwart einen Standpunct, noch in der Zukunft einen Zweck mehr Sehenden eine solche Wandlung hervorbringen, und sie zu Kämpfern machen, so unermüdlich so enthusiastisch, so siegessicher, wie die Weltbühne ihres Gleichen nicht mehr gesehn hat.

Hiezu kommt nun noch ein höchst merkwürdiges Factum. Das vierte Evangelium sagt uns, dass die Brüder Jesu nicht an seine Mission geglaubt hätten, und legt Jesu recht bittre Worte in den Mund, die sie als solche characterisiren, die, wie man sagt, mit vollen Segeln mit dem Strom gehn. Es wird aber dies auch von den andern Evangelien bestätigt, Jesus sagt es Marc. 6, 4, Matth. 13, 57 gradezu, dass er bei seinen Verwandten und in seinem eignen Hause (denn er als Erstgeborner war ja nach dem Tode des Vaters das Haupt der Familie) nichts gelte. Wir hören nicht — und es wäre nach diesen vorhergegangenen Anklagen und ebenso mit Rücksicht auf die spätern Zeiten gewiss nicht zu erwähnen versäumt worden — dass dies Verhältniss sich vor dem Tode Jesu gebessert hätte. Da — sowohl in der Apostelgeschichte im zwölften Capitel, als in den Briefen des Paulus lesen wir von einem der Brüder Jesu, Jakobus, dass er neben und selbst

vor Petrus ein einflussreiches Haupt der Gemeinde in Jerusalem gewesen sei. Wir erfahren dann ferner, dass er in derselben der Hauptvertreter der specifisch jüdischen, altgläubigen Richtung war, und dies, das uns dazu von dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus bestätigt wird, und in Folge dessen nun Ebendieselben, die Jesus mit so bitterm Hass verfolgt hatten, die Pharisäer und Schriftgelehrten, nun seine Nachfolger und ihren Anhang durchaus mit günstigen Augen betrachteten, dies sage ich stimmt ganz und gar mit den aus den Evangelien bekannten Antecedentien des Mannes überein. Wenn nun dieser auch somit sich wenig geändert hatte, so ist doch, dass er nach Jesu elendem Tode sich zum Glauben an die Messianität Jesu bekehrte, ein höchst auffallender Umstand. Er, dem der Tod Jesu nothwendig eine endgültige Bestätigung seines Unglaubens sein musste, er sollte sich nun so umgekehrt haben nur auf dem Wege eines durch lose Gerede und Gerüchte angeregten Raisonnements? Nein, ein solcher Mann, dessen Sinn so widerstrebend und dessen Denkart so religiös materialistisch war, konnte nur durch eine Thatsache, eine selbsterlebte zweifellose Thatsache, bekehrt werden. Und so hören wir denn auch von Paulus, der den Jakobus bei seiner ersten Vorstellung in Jerusalem vier Jahre nach Jesu Tode mit Petrus in Jerusalem gesehn und gesprochen hatte, dass der Auferstandene auch dem Jakobus noch allein und speciell sich manifestirt habe. Das jedoch könnte ja wieder nur eine Vision gewesen sein? Es könnte? Aber es kann nicht. Denn wie sollte dieser Mensch zu solcher Vision kommen? Er, der mit den Kreisen der Anhänger Jesu, deren innre Verfassung eine Vision wenigstens erklärlich scheinen lassen könnte, weder äussern noch innern Zusammenhang hatte, der ganz ohne Frage denken musste, dass Jesus nicht anders als eben todt, definitiv von der Bühne abgetreten sei, und die Früchte seines schwärmerischen und anmaassenden Unterfangens davongetragen habe.

So bleibt uns denn nur eine Möglichkeit noch, die Annahme eines Erwachens aus dem Scheintode, für die sich Gfrörer und selbst eine Autorität wie Karl Hase entschieden haben. Ich bezweifle aber, ob es Jemandem glaubhaft er-

scheinen könnte, dass Jesus bei seinem recht wohl erkennbaren Character eine unbestimmte Zeit bis zu seinem definitiven Tode in Beschaulichkeit und gänzlicher Thatenlosigkeit sollte zugebracht haben, dass er, die Entwicklung der ausgestreuten Samen beobachtend, es ruhig sollte mit angesehn haben, wie seine Schüler seine Warnung, sich zu hüten vor dem Sauerteig der Pharisäer und Schriftgelehrten, so in den Wind schlugen. Aber vielleicht hat er, da er die Nothwendigkeit einer frischen und geistigeren Kraft einsah, durch irgend einen der Bühne und dem Zaubersalon oder auch der Geheimkunst irgend einer Gesellschaft von Adepten und Freimaurern entnommenen Lichteffect verbunden mit Bauchrednerei in dem Saulus diejenige Gemüthserschütterung hervorgebracht, die ihn im weiteren Verlauf zu dem Paulus, dem Apostel des Geistes und der Freiheit, machte. Auf solche Art betrügen und Komödie spielen hätte der vom Scheintod Erwachte auch vor denen müssen, denen er sich zuerst lebend zeigte. Denn vor Allem musste er ihnen verhehlen, was ihm doch nicht unbewusst sein konnte, dass er nicht wirklich todt gewesen sei — nicht nur dies verhehlen, sondern gradezu mit der Pretension ihnen entgegentreten, aus dem wirklichen Tod zum Leben erstanden zu sein. Sodann erwarteten die Schüler wohl auch von dem, der vom Tode selbst gleichsam genesen sein wollte, etwas mehr als die blosse Rehabilitation seiner frühern Lebensverfassung. Denn, war er nur eben das wieder geworden, was er früher gewesen war, so lag es auf der Hand und musste auch den Jüngern ohne Weitres klar sein, dass er einem nochmaligen Sterben nicht entgehen konnte, und in dem wäre er dann wohl geblieben. Was wäre also mit dem ganzen Wunder eines Wiederauflebens gethan gewesen? Rein gar nichts. Es wäre eine blosse Kraftprobe, ein Experiment ohne tiefre Bedeutung gewesen. Und der Arme, der von seinem Leben wahrlich wenig Vergnügen gehabt hatte, und der sicher, nachdem er noch die bitterste Pein des Todes durchgekostet hatte, im Moment seines Abscheidens froh gewesen war, nun Beides, Leben und Tod, hinter sich haben zu können, der musste nun noch einmal der Oede des Lebens und der Noth des Todes entgegensehn. Vielmehr sollte sowohl seinen Jüngern, wie ihm selbst sein Wieder-

kehren wahrhaft erfreulich sein, so musste er nun höhere Lebenskräfte haben und zeigen, als sie der gemeine Naturlauf hervorbringt — Kräfte, welche die Befürchtung eines nochmaligen Sterbens unzweifelhaft ausschliessen. Ja sollte er aus dem wirklichen Tode erstanden sein, und somit den Tod, der von Alters her für unbezwingbar gilt, bezwungen haben, so musste er, da in der Natur Leben und Tod als Ursache und Folge Anfang und Ende organisch und nothwendig aneinander gebunden sind, eben übernatürliche Kräfte in sich und seiner Natur entwickelt haben, aus diesen musste sich sein neues Leben gebildet haben, und diese mussten daher in allen Aeusserungen dieses Lebens unzweideutig hervortreten; es musste sich in seiner neuen Existenz eine Freiheit von den Schranken der Materie und des Raumes aussprechen, welche jeden Verdacht einer ferneren Leidfähigkeit ausschloss. Und das hätte nun der vom Scheintod Erwachte, wenn er als Auferstandener gelten wollte, vorstellen müssen; er musste seine Auferstehung zu beweisen suchen, und er, der noch ganz in den Fesseln der Materie steckte, musste, um von ihnen frei zu scheinen, die Künste des Taschenspielers und Komödianten gebrauchen, und sich Mühe geben, möglichst unbemerkt und plötzlich zu erscheinen und wieder zu verschwinden, bis er dann schliesslich ganz sich unsichtbar machte, d. h. sich in irgend einen entlegenen Winkel der Erde, vielleicht in der Wüste, versteckte, um hier seinen wirklichen Tod abzuwarten. Wer das glauben kann, dessen Glaube ist wahrlich stärker als Vernunft und Psychologie. Die Jünger aber — das ergiebt sowohl der allgemeine Eindruck der evangelischen Nachrichten über den Auferstandenen, als wird es durch die spätre Denk- und Anschauungsweise der Jünger unbedingt vorausgesetzt — die Jünger waren sich bewusst und gewiss, dass der aus dem Grabe Zurückgekehrte sowohl in der Gegenwart, in der sie ihn sahen, volllebendig, leibhaft und wirkungsfähig war, dass in dem Gegenwärtigen ihnen die lebende und ihrer selbst völlig mächtige Persönlichkeit entgegentrat, als auch dass diese nicht durch die Gegenwart und den Ort gebunden sei, und also als solche als lebens- und thatkräftige Persönlichkeit zu jeder Zeit an jedem Orte bei ihnen sei, auch dann bei ihnen sei, wenn sie

sich nicht mehr in sicht- und greifbarer Erscheinung ihnen manifestiren sollte. Und diese Zuversicht in diesen beiden untrennbaren Beziehungen, die war es, die, sie bis an ihr Lebensende begleitend, sie bewegte und bekräftigte, das Aeusserste sowohl zu unternehmen als auch zu leiden.

ERSTER ANHANG.

Ausführungen zur Kritik der Evangelien.

Die synoptischen Evangelien sind keine historischen Commentare, sondern haben sich auf eine planlose Weise aus dem Vorstellungskreis der judenchristlichen Gemeinde während des Verlaufs eines Jahrhunderts herausgebildet, so dass geschichtliche Erinnerungen mit sagenhaften Elementen und jüdischen Fictionen vermischt sind. Die galiläischen Bauernjünger, voran Simon Petrus und Johannes Zebedäus' Sohn, blieben nach des Meisters Tode in Jerusalem, und es gelang ihnen bald, einen festen Gemeindekörper um sich zu sammeln, in dem sie sich die souveraine Oberleitung vorbehielten. Es gelang ihnen so bald eben dadurch, weil ihre Erinnerungen und Erklärungen sich auf dem Grund des jüdischen Messiasglaubens und in den Typen desselben entwickelten. Dieser alte „Sauerteig der Pharisäer und Schriftgelehrten", der ja allerdings von jeher in ihnen gewirkt hatte, kam nun nach dem Abscheiden des Meisters um so kräftiger in ihnen auf. So lange Jesus lebte und fühlbar mit ihnen war, da hatten sie sich wie in einem Zauberkreise bewegt; der Zauber seiner Persönlichkeit hatte sie hingerissen, sie über sich selbst erhoben, ihre natürliche Denkart war zurückgedrängt worden. Sie hatten sich so gleichsam in einem unfreiwilligen Zustand befunden. Wenn sie an ihn glaubten, in ihm, in seiner Persönlichkeit das Heil empfanden, so war es auf eine unbewusste Weise, mit einer instinctiven Bewegung des Gemüths geschehn. Aber die Subjectivität war nicht davon durchdrungen

worden, in ihr herrschten noch die herkömmlichen orthodox-jüdischen Vorstellungen. Und war das laute Vordrängen derselben durch die Gegenwart des Meisters zurückgehalten und gebannt worden, nun, als der Meister ihrem sinnlichen Blick entzogen war, als sein Blick nicht mehr fühlbar auf ihnen ruhte, sein Wort ihnen nicht mehr lautbar war, so kamen jene ungehindert und ungescheut zur Wirkung, und gaben die constanten Formen und Maasse, durch die sie den Inhalt ihres Glaubens sich objectivirten und sich und Andern verständlich machten. Dies nahm zu, als auch Jesu Bruder, Jakobus, sich der Gemeinde anschloss, und, eine Persönlichkeit von grosser Thatkraft und agitatorischem Talent, aber von streng orthodoxer Observanz, den Vorrang und die Führung an sich riss. Unter ihm nahmen die Gemeinde von Jerusalem und deren Zweigstiftungen im Judäischen Lande zuletzt den Character einer blossen sectirerischen Formation innerhalb des Judenthums an, welche ohne ausgeprägten Gegensatz des Princips sich mit den jüdischen Schulen nur um die Auslegung der prophetischen Stellen stritt, ob nämlich der Messias sich sofort als König in Herrlichkeit offenbaren solle, oder ob er erst für die Sünden Israels habe leiden müssen, um dann, nachdem er als Erstling der Auferstehung in den Himmel zurückgekehrt war, zur vorbestimmten Zeit mit aller Allmacht und Majestät Jahve's ausgerüstet zum Gericht und zur Einrichtung seines Reiches wiederzuerscheinen. Dabei waren diese Sectirer ihren Gegnern noch insofern überlegen, als sie die Thatsache für sich anzuführen hatten, die, wie sie fest überzeugt waren, wirklich erfolgte und selbst erlebte und geschaute Auferstehung Jesu — ein Argument, das, mit grosser Emphase und lebendigster Sicherheit vorgetragen, ihnen besonders viele Anhänger zuführte. Sonst war bei ihnen Alles wie bei den Juden. Die strengste Beobachtung der mosaischen Vorschriften ward nicht nur als Vorbereitung, sondern als Bedingung der Angehörigkeit an den Messias angesehn; der Messias und das Reich Gottes gehörte den Juden allein; die Zulassung von Heiden zur christlichen Gemeinde wurde angefochten, und schliesslich, indem vor der milderen Auffassung des Petrus die Meinung des Jakobus durchdrang, doch nur gestattet in den legalen Formen des Proselytenthums,

und zwar der Proselyten des Thores, deren Zusammenhang mit dem jüdischen Volk der loseste, ihr Antheil an dessen Rechten der entfernteste, nur eben der von Schutzbürgern war. So war denn auch anfangs ziemliche Eintracht zwischen der christlichen Gemeinde und den jüdischen Orthodoxen; ja Jakobus genoss sogar auch bei diesen und dem gesammten Volk das Ansehn eines Heiligen. Als darauf Paulus den principiellen Gegensatz des Evangeliums gegen das Gesetz zur Geltung brachte, als er anfing zu lehren und zu predigen, dass durch den Opfertod des Messias mit der Sünde auch deren Correlat, das Gesetz, und damit auch der Gegensatz zwischen Judenthum und Heidenthum weggeschafft sei, und dass nun in dem Auferstandenen und im Geist Lebenden eine allgemeine, ohne Unterschied allen Menschen zubezügliche höhere göttliche Lebensentwicklung geboten sei, so waren mit den Juden auch die Judenchristen in und ausserhalb Jerusalem in seiner Verdammung, in Hass und Verfolgung gegen ihn einig. In dem Aufstand, der bei seinem letzten Aufenthalt sich gegen ihn erregte, versagten sie ihm ihren Schutz, überliessen ihn der Wuth des Pöbels, und nur das Einschreiten der römischen Tempelwache bewahrte ihn vor den äussersten Geschicken.

Allerdings hatte ja Jesus zu verstehen gegeben, und auch offen erklärt, dass er der Messias sei. Aber in ganz anderm Sinn, nicht wie die Juden ihn erwarteten, sondern wie er wahrhaft sein sollte, wie er auch dem Sinn der prophetischen Weissagungen nach eigentlich nur in Aussicht stand — im geistigen oder sittlichen Sinn, ein Befreier und Erlöser im Bewusstsein, im Gemüth. Die galiläischen Bauernjünger nun hatten den sittlichen Gehalt zum Theil wohl aufgenommen, aber zur principiellen Scheidung war es ihnen nicht gediehen; mochten sie auch einen verhältnissmässig noch so grossen sittlichen Gehalt einschliessen und damit verbinden, sie legten sich die Messianität doch noch im hergebrachten Sinn aus. Das elende Sterben Jesu warf sie anfangs aus dem Concept. Der jüdische Messias sollte zwar in Verborgenheit anfangen, aber sofort auch in Herrlichkeit sich offenbaren. Daher heisst es, sie hätten es anfangs gar nicht angenommen, wenn Jesus ihnen sein klägliches Ende vorhersagte, oder nicht ver-

standen, wenn er darauf hindeutete; als er aber gestorben und auferstanden war, da „verstanden sie die Schrift und glaubten ihr und den Worten, die Jesus geredet hatte“ (Joh. 2, 22. 20, 9). So fanden sie sich wieder zurecht, und von nun an galt es als oberster Grundsatz, dass der Messias Jesus zuvor für die Sünden Israels habe leiden und sterben und den Zorn Jahve's sühnen müssen, um dann aus dem Tod zur himmlischen Herrlichkeit erhoben und zur Rechten Jahve's thronend, von da in einer nahen Frist, deren genaues Datum jedoch Jahve selbst seiner Bestimmung vorbehalten habe, wenn das Evangelium der ganzen Heerde Israels und auch den zerstreuten Schafen, den Juden der Diaspora, gepredigt worden sei, im himmlischen Glanz und Machtaufzug wiederzukehren, und alles das auszurichten, was von dem „Sohne Davids“ erwartet wurde, zunächst die Auferweckung der Kinder Israels und die Aufrichtung des tausendjährigen Reichs in Jerusalem, sodann nach Ablauf dieser Periode das Weltgericht und einen neuen Himmel und eine neue Erde. Diese Vorstellung erhielt sich auch später, als die Paulinischen Ideen in der christlichen Gesellschaft durchgedrungen und die Judaisten auf eine ketzerische Secte zurückgeführt waren. Nur dass Christus nicht nur für die Sünden Israels, sondern der ganzen Welt gestorben war, Auferstehung und Weltgericht zusammenfielen, und auch die erstre mit allen Gnaden, die sich für Gläubige daran knüpften, nicht nur auf Israeliten, sondern auch auf Heiden und auf die ganze Menschheit bezogen wurde.

Indem nun so die geschichtlichen Erinnerungen in ein so subjectives Element eingetaucht, das Bild Jesu, sein Thun und Reden auf einen so phantastischen Untergrund fixirt war, konnte es nicht fehlen, dass die Dichtung zunahm. Die Voraussetzungen, welche die Auffassung und Entwicklung des Erlebten und Erfahrenen bestimmten, die unerschütterlich und das Fundament des Glaubens waren, so dass, wenn sie überzeugt worden wären, dass Jesus nicht der Messias nach jüdischem Muster war, auch der Glaube bei den Meisten zu Fall gekommen wäre, diese Voraussetzungen heiligten ohne Weitres Alles, was aus ihnen zu folgen schien, zur geschichtlichen Wahrheit. So wurde nun Gleichniss Geschichte, Postulat

Ereigniss, Deutung gesprochener Sinn. Auch Erfahrungen und Schicksale, welche die Gemeinde durchlebte, mussten vorhergesagt — die Regeln, die sich ihr in den Conflicten ihres Gesellschaftslebens gebildet hatten, vorgeschrieben sein; Alles, was in ihr Recht und Geltung gewonnen hatte, setzte sich dem Bilde Jesu an, und erschien als von Jesu vorherbestimmt. Einiges, was jenen Voraussetzungen weniger entsprach, verlor sich aus Mund und Schrift — von vornherein war wohl schon von den Aposteln Vieles, was sie nicht verstehn, was sie nicht auf ihre Voraussetzungen zurückführen konnten, sozusagen zurückgestellt und schliesslich vergessen worden; aber wie sich Jenes verlor, wuchs Andres hinzu. Mit der Tradition wuchsen auch die Schriften, Daten häuften sich auf Daten, der chronologische und psychologische Zusammenhang, auf den man ohnehin von vornherein wenig Acht gegeben, der rothe Faden verlor sich aus den Händen; der die galiläischen Reden und Begebnisse enthaltende Gedächtnissstoff, der in grosser Fülle vorhanden und dem Verständniss angemessen war, wurde mit Vorzug entwickelt, und hier Alles vereinigt, was für die orthodoxe Messianität Jesu entscheidend sein sollte; das Judäische Material, das in diesen Kreisen nur sehr dürftig war, da in Jerusalem die galiläischen Jünger, wenn sie ihn überhaupt immer begleitet hatten, stets doch zurückgetreten waren, ein ganz andrer Kreis hier Jesus beschäftigte, und er auch in andrer Sprache redete, die Jenen nicht geläufig war, ward, zu einem Haufen gesammelt, anf den Raum der wenigen Tage zusammengedrängt, welche der Katastrophe vorhergingen; da endlich so nun die Zwischenglieder der Judäischen Missionsreisen ausgefallen waren, da es wie gesagt überhaupt gar nicht auf zeitliche Bestimmung ankam, und die geschichtliche Entwicklung des Drama's von vornherein nicht verstanden worden war, da alle Aufmerksamkeit, alles Interesse sich nur an das Einzelne und Stoffliche geheftet hatte, so wurden auch die galiläischen Nachrichten nur in einer durchweg willkürlichen Folge und Verbindung aneinandergereiht und aufeinandergehäuft, so dass nur mit Mühe noch einige dünne Fäden des geschichtlichen Zusammenhangs erkennbar blieben. Die schliesslichen Bearbeiter, die an dieses verwirrte Material die

letzte redactionelle Hand legten, halfen sich durch Wiederholungen und andre Flickmittel. Dies ist vor Allem im Matthäus-Evangelium deutlich. Der Bearbeiter des Markus-Evangeliums ist ein feinerer Kopf, der die Begebenheiten übersichtlich zusammendrängt und die Scenen mimisch und dramatisch zu beleben sucht. Hier verlieren sich auch einige Schroffheiten, z. B. die Worte Matth. 5, 18. 19 hat es gar nicht; in der angeblichen Instruction Jesu an seine Schüler 6, 7—12 sind die partikularistisch-gehässigen und partheisüchtig-kriegerischen Reden (Matth. 10, 5. 6. 34 ff.) weggefallen; die crasse und abenteuerliche Scene Matth. 26, 36 ff. ist bei Markus 14, 32 ff. wesentlich gemildert. Lukas, der von vornherein auf alle logische und chronologische Ordnung der Reden und Begebenheiten verzichtet zu haben scheint, hat einige nur ihm eigene Erzählungen und Referate sowie Varianten Matthäischer Texte, welche auf Nebenströmungen der Tradition zurückführen, in denen die humane Tendenz des Originals in reinerem Maasse zur Geltung kam. Doch ist von den synoptischen das Matthäus-Evangelium, weil es offenbar das ältere, das am wenigsten reflectirte und auch das stoffreichere ist, als Hauptquelle anzusehn, der die beiden andern sich nur zur Ergänzung anschliessen.

Es hiesse Eulen nach Athen tragen, wollten wir über die Genealogie Jesu, über die wunderbare Zeugung, den angeblichen Geburtsort, die sich an die Geburt anknüpfenden Begebnisse, weiter auch über die Versuchungsgeschichte, über die Verklärung und Erscheinung des Moses und Elias hier noch ein Wort verlieren. Dies Alles gehört ja augenscheinlich und vorzugsweise zu dem mythischen Apparat, mittelst dessen man sich die jüdisch-orthodoxe Messianität Jesu construirte. Im dritten Capitel des Matthäus, um damit zu beginnen, mag, was von dem Predigen und Taufen des Johannes erzählt wird, im Allgemeinen sich so verhalten haben; auch eine Begegnung Jesu mit Johannes darf wohl als geschichtlich angenommen werden. Die Worte aber, die Johannes v. 14 an Jesus richtet, sind vom Standpunct des Erzählers aus concipirt; wer von den Aposteln hat sie denn auch gehört, wer war hier zugegen? Ebenso die Antwort Jesu v. 15 ist diejenige des jüdischen Messias, der allerdings das Gesetz

nicht nur studiren, sondern auch auf sich nehmen und beobachten sollte.[1]) Er hatte es, setzt der Text voraus, bereits vollständig gehalten, es fehlte ihm nur noch das letzte, das Schluss-Glied der alttestamentlichen Reihe, die Taufe des Johannes. Die Stimme vom Himmel (das בת קול der Rabbinen) sowie die Taube, wenn wir hier nicht eine subjective Vision des Johannes vermuthen wollen, gehören in das Gebiet der Märchen.

So unvermittelt wie dann 4, 18—23 die Berufung der ersten Schüler Petrus, Andreas, Johannes und Jakobus beschrieben wird, erscheint sie schlechterdings unbegreiflich. Wir müssen nothwendig annehmen, dass jene vorher schon gewonnen waren, und hier bei Antritt der öffentlichen Wirksamkeit nur zur Theilnahme an derselben und an dem mit ihr verknüpften Wanderleben aufgerufen wurden. Joh. 1, 35 ff. bietet hier die psychologisch geforderte Ergänzung.

Wir kommen zur sogenannten Bergpredigt c. 5 und ff. Zum richtigen Verständniss und zur Correctur der zahlreichen judaistischen Interpolationen ist Lukas c. 6 zu vergleichen. Solche Interpolationen sind z. B. das Wort *τῷ πνεύματι*, da der Jude eine Seligpreisung der Armuth sich schlechterdings nicht denken kann, v. 6 *τὴν δικαιοσύνην* aus ähnlichem Grunde, ferner v. 10 *διὰ δικαιοσύνην*, das immer Werkgerechtigkeit bedeutet, und für den kein Ideal sein konnte, der zu den Sündern und nicht zu den Gerechten gesandt war. V. 17 mag seinen guten echten Sinn haben, der Text aber will es jedenfalls in jüdischem Sinn verstanden haben. Die folgenden vv. 18, 19 sind ohne Widerspruch judaistische Zusätze. Manches im Folgenden wird so nicht gesagt sein, wie es gegeben ist; z. B. wenn es heisst, Gott werde die im Verborgenen gethane Gutthat öffentlich vergelten. Der ganze Standpunct, der aus der Tugend ein Verdienst macht, für die ein Lohn gefordert wird, wird von Jesus negirt. Lukas 17, 7 ff. eifert er ausdrücklich gegen diese Auffassung; er erklärt, dass es gegenüber Gott schlechterdings weder Verdienst noch Anspruch gebe. Auch das ist eigentlich nur bildlich mit Eingehn auf den Vorstellungskreis der Hörer gesagt. Die eigentliche Meinung ist die, dass die

---

[1]) Weber, Palest. Theologie S. 343.

„Tugend“ gelebt, mit der ganzen Unmittelbarkeit des Lebens geübt werden solle. „Die linke Hand soll nicht wissen, was die rechte thut.“ Zu dem „Vaterunser“, dem sogenannten „Gebet des Herrn“, ist zu bemerken, dass es kein Mustergebet für alle Welt sein soll, sondern, wie aus den von Wünsche beigebrachten Parallelen aufs Klarste hervorgeht[1]), nur ein aufs Engste zusammengedrängter Auszug aus den vorgeschriebenen jüdischen Gebeten, und somit nur als Beispiel für die jüdischen Zuhörer vorgeführt ist. Der Satz: *„μὴ εἰςενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν“* enthält eine ganz specifisch-jüdische Vorstellung, die in der Religion Jesu keinen Platz hat. Nun c. 7, 1—15 scheint ganz und gar untergeschoben zu sein. Man bemerke den Unterschied: Das Vorhergehende gab allgemeine reformatorische Grundsätze und Tendenzen, diese Verse dagegen geben nur gemeine, im Besondern rabbinische Moral, Regeln des privaten Lebens, sei es aller Welt, sei es der Rabbinenschüler insbesondre (v. 6). Sollte er sich die Mühe gegeben haben zu wiederholen, was alle Tage in der Rabbinischen Haggada gepredigt wurde? Welcher Anlass war auch nur für ihn dazu gegeben? Und die Warnung, die Perlen der Lehre nicht den Säuen vorzuwerfen, d. h. den Profanen, dem Volk, das das Gesetz nicht kennt, ist wohl dem Rabbinischen Hochmuth, aber nicht dem grade für die Armen und Unterdrückten aufs wärmste fühlenden Herzen Jesu angemessen. Auch der sonst vielgerühmte Satz Hillel's v. 12: „Was ihr wollt, dass man euch thue, das thut ihnen auch“ passt in Jesu Mund ganz und gar nicht. Jesus ging von Principien aus, nicht von Verhältnissen. Und wenn er hier angeblich erklärt hat, dass in diesem Satz das Gesetz und die Propheten begriffen seien, so findet er, seiner Natur und Denkungsart viel angemessener, 22, 40 die Quintessenz derselben vielmehr in dem Gebot, Gott zu lieben über Alles und den Nächsten wie sich selbst, fügt aber Mark. 12, 34 als der Andre ihm darin aufrichtig beistimmt, über diesen hinzu, dass er nicht weit vom Reiche Gottes sei, keineswegs also damit schon in dieses eingetreten sei. V. 15—21 haben dann wieder den Character eines echten Jesusworts. So leitet Jesus allen

---

[1]) Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, S. 83 ff.

Tugendwerth von der innern Persönlichkeit, dem Herzen und Gemüth, nicht von der äussern Leistung ab; und was aus der innern Persönlichkeit sich als ungesuchte Aeusserung ergiebt, das ist das Kriterium, an dem der Werth des Menschen und seines gesammten Thuns und Trachtens gemessen werden soll. „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Solche „Früchte" waren bei den Pharisäern und Schriftgelehrten der Stolz auf ihren Stand und auf ihre Sittenreinheit, ihre socialen Anmaassungen, die Unbarmherzigkeit und Mitleidslosigkeit ihrer Verordnungen und ihres Verfahrens, ihr Hass gegen Andersdenkende, ihr Rigorismus gegen Irrende. V. 21 ferner möchte gelten. Aber v. 22. 23 blickt uns, abgesehn von der hier eingeführten Weltrichterrolle, etwas von dem Apostelstreit und dem Häretiker- wenn nicht Paulus-Hass der ersten Gemeinde in Jerusalem entgegen.

C. 8, 1—5 ist zunächst die ganze Wundergeschichte apokryph, weil sie mit dem plötzlichen Effect, mit dem der ganze Heilprocess vollzogen, nicht nur der Krankheit die innre Entscheidung zum Bessern gegeben wird, auf die willkürlichste Zauberei hinausläuft. Wenn wir nicht umhin können, die Geschichtlichkeit von Heilwundern Jesu zuzugeben, da ohne diese die ganze Entwicklung seiner Schicksale unverständlich bleibt, so ist darunter zu verstehn, dass die innre sittlich-geistige Lebenskraft Jesu auch seine körperlichen Organe durchdringend von diesen aus den physischen Kräften des Kranken eine innre Stärkung und eine gesunde Bildungsrichtung einflösst, durch die jene nun in den Stand gesetzt wurden, aus sich selbst den Genesungsprocess zu vollziehn. Dass dagegen wie in unserm Text nicht nur der innre Krankheitsprocess aufgehoben, sondern auch die äussern Effecte desselben, die Geschwüre des Aussatzes, auf einmal ausgeheilt sein sollen — dass es zugegangen sein soll wie in der Schöpfung: Es werde und es ward! das entzieht sich aller Glaubwürdigkeit. Dann noch das Verbot an den Geheilten: „Siehe zu, sag' es Niemand!" soll jener Forderung der Messiasfabel Genüge thun, nach der der Messias anfangs in Verborgenheit und unerkannt unter seinem Volke wandeln würde.[1]) Dasselbe

[1]) Weber, S. 342 ff.

Verbot wiederholt sich noch mehrfach: 12, 16; 16, 20; 9, 27—32. Am letztern Ort und ebenso 20, 29 ff. reden Blinde Jesus mit dem Messiastitel „Sohn Davids" an. Die Erklärung dieser Sage findet sich vielleicht in den Worten Joh. 9, 39: „Ich bin zum Gericht in die Welt gekommen, auf dass die nicht Sehenden sehn, und die Sehenden blind werden." Zu den Märchen dürfen wir auch getrost 8, 24—27 werfen. Jesus schilt die Jünger kleinmüthig, weil sie im Ungewitter sich fürchten, da sie durch seine Anwesenheit doch sich geschützt halten sollten. Ebenso v. 28—Schluss ist zu sehr durch die Vorstellungen der jüdischen Dämonologie bestimmt, und die Absicht, Jesu auch das zwar widerwillige Zeugniss der finstern Mächte zuzuwenden, liegt zu klar zu Tage, als dass der Abschnitt für geschichtlich gehalten werden könnte.

C. 10 haben wir das Programm der judaistischen Schülergruppe völlig nach rabbinischem Muster entworfen, nur etwa mit einigen wenigen echten Perlen untermischt. Bezeichnend ist zunächst schon v. 5 der Befehl, nicht unter den Heiden und Samaritern zu missioniren; dazu v. 6: „sondern zu den verlornen Schafen des Hauses Israel." Diese verlornen Schafe sind nicht etwa die Ausgestossenen, die Paria's der Gesellschaft, sondern das gesammte Volk, das seinen Messias sucht. Der zukünftige Weltrichter mit seinem racheschnaubenden Zorn, — so entschieden im Widerspruch mit Jesu Erklärung, nicht zum Verderben, sondern zum Retten gekommen zu sein — mit seinem Ideal der Vollkommenheit, der innnern unveränderlichen Herzensgüte, mit der der Vater im Himmel auch gegen Böse und Undankbare sich freundlich zeige — spielt auch hier eine Rolle. Ebenso 11, 20—25.

C. 10, 17 ff. haben wir ein Bild von den innern und äussern Lebenskämpfen der ersten Gemeinden. Da sind die Märtyrer, die Bekenner und die Verleugner, da ist der heilige Geist, „der in den Gläubigen redet und die Welt richtet" (Joh. 16, 8), hier noch blos „Geist des Vaters", nicht Christi, da der jüdische Messias in sich selbst nichts Göttliches hat, sondern nur Mensch ist. Mit dem Gleichniss vom Unkraut im Waizen 13, 24—31 und dessen Auslegung v. 36—51 orientirt sich das Gemeindebewusstsein in Bezug auf die Häresien. Das Speisewunder 14, 13—22, das 15, 32 ff. sich ganz unmotivirt wieder-

holt, ist die von dem Messias ganz speciell erwartete Wiederholung der Mannaspeisung Israels in der Wüste. In der Kette der Beweise durfte dieser vor Allem nicht fehlen. C. 15, 21—29 werden die Juden sei es über die Wohlthaten beruhigt, die Jesus etwa heidnischen Personen erwiesen, sei es über die Theilnahme, die später die Heiden am Evangelium gewannen. Was ihnen zu Theil wird, sind nur Abfälle von der Tafel, die an sich einzig den Juden bereitet ist. C. 16, 27. 28 haben wir in bündigster Form die Vorstellung, mittelst deren sich der judenchristliche Glaube über das Paradoxon des schmachvollen Todes Jesu hinwegsetzte. Die Erwartung, dass das Weltgericht noch innerhalb des laufenden Menschenalters eintreten werde, v. 28, gegenüber dem Dreieinigkeitsschema 28, 19 — c. 10, 5 das Verbot den Heiden zu predigen gegenüber dem Befehl, unter alle Gojim zu gehn, sie zu bekehren und zu taufen 28, 19, zeigt wie verschiedene, zeitlich auseinanderliegende Epochen stofflich zu dem Evangelium beitragen mussten.

C. 17, 20 giebt den populären jüdischen Begriff des Glaubens. Derselbe rein magische Begriff kehrt 21, 18—23 in der Verfluchung des Feigenbaums wieder, in der Jesus den Weltrichter allegorisch vorübt. Es bedarf hier keines Nachweises, dass Jesu selbst der Glaube ein sittliches Verhältniss war.

C. 16, 18. 19 und 18, 15 ff. enthalten theils Folgerungen, die aus dem christlichen Princip innerhalb der nach dem Muster der jüdischen Synagogengemeinde gebildeten ersten christlichen Gemeinden abgeleitet wurden — theils die rabbinischen Mustern folgende Begründung der geistlichen Vollmacht, welche sich die Apostel in den Gemeinden beilegten. 19, 28 ff. kommen jene pretentiösen und ausschweifenden Erwartungen der galiläischen Schüler zum Ausdruck, welche Jesus 20, 20—28 als dem Princip widersprechend auf das Bestimmteste zurückweist. 20, 1—17 wird uns ein Einblick gewährt in die Bedenken und innern Conflikte, welche in den ersten Gemeinden in Folge der nahen Erwartung des Weltgerichts entstanden, sowie in die Art, wie man dieselben auflöste. Das Gleichniss 22, 1—15 erscheint hier corrumpirt; die reinere Version, in der es sein natürliches Verständniss findet,

giebt Luk. 14, 16—24. Dass Jesus den Untergang des jüdischen Volks- und Staatswesens vorher gesagt, ist sehr wahrscheinlich; auch im vierten Evangelium lesen wir ja, dass er gesagt habe: „Wenn ihr nicht glaubt, dass ich's bin, so werdet ihr umkommen in euren Sünden" — und vergl. Luk. 13, 1—10; die Detailmalerei Matth. 24 ist sicher erst post eventum eingetragen. Sehr natürlich knüpfte sich den Gläubigen unmittelbar daran das Weltgericht. Dem letztern Vorstellungskreis gehört das ganze 25. Capitel an.

C. 26, 17—26 dünkt uns nicht wohl anzunehmen, dass Jesus es dem Judas auf den Kopf zugesagt habe, dass er der Verräther sei. Viel weniger noch, dass dies unter den Ohren der übrigen Jünger geschehen sei, diese würden den Verräther wohl schwerlich frei haben gehen lassen. Viel wahrscheinlicher lautet die Erzählung im vierten Evangelium. In demselben Capitel v. 18 bezeichnet Jesus den, in dessen Haus er das letzte Mahl einzunehmen beabsichtigt, als *τὸν δεῖνα*, einen Gewissen, den man nicht nennen will, der aber wenigstens dem Redenden bekannt ist. Bei Markus und Lukas soll den ausgesandten Boten an einem bestimmten Ort ein Mensch mit einem Wasserkrug begegnen, dem sie nachgehn sollen. Es scheint dies ein sowohl aus Rücksicht auf die eigne Sicherheit, wie aus Rücksicht auf den Wirth verabredetes Erkennungszeichen zu sein. Die Jünger, die den Wirth und dessen Wohnung nicht kannten, sollen durch Nachfragen kein Aufsehn erregen. Der Verfasser des vierten Evangeliums erwähnt diese Vorbereitungen nicht, sondern führt uns sofort in medias res, in denen er im eigentlichsten Sinne zu Hause war. (Denn in seinem Hause fand ohne Zweifel das letzte Abendmahl statt, und nicht nur als Lieblingsschüler, sondern auch als Hausherr hatte er den Ehrenplatz zur Rechten Jesu.) Die Kampfscene Matth. 26, 36—47 führt uns Jesus wieder durchaus nur als jüdischen Messias vor, der wie gesagt nur Mensch ist. Dieser will ohne Zweifel alle seine Herrlichkeit lieber gleich und direct einnehmen; aber da es Gottes Wille ist, dass er vorher leiden soll, so fügt er sich darein. Ebenderselbe, der jüdische Messias, ruft auch 27, 46: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Es ist Jahve, der hier in der höchsten Noth seinen Gerechten im Stiche

lässt. Jesus, welcher erklärte: „Der Vater ist in mir“, konnte sich nie von ihm verlassen finden, am wenigsten im Moment seiner edelsten Aufopferung und der Vollendung seines Werks. Sehr zu bemerken ist noch, dass 27, 43 im Munde der Umstehenden eingestanden wird, dass Jesus selbst und öffentlich sich für den Sohn Gottes erklärt habe. Auch hier ein Moment, das für die Authenticität des vierten Evangeliums spricht.

Einige kurze Bemerkungen über die beiden andern Synoptiker mögen sich anschliessen. Markus hat durchweg denselben Stoff, ja dieselben schriftlichen Unterlagen wie Matthäus. Nur wenige, doch nicht werthlose Ergänzungen finden sich bei ihm. So namentlich das geistvolle und schlagende Wort über den Sabbath 2, 27. 28 vgl. m. Matth. 12, 1—9; das schöne Gleichniss 4, 26 ff., das belangreiche Urtheil über den Schriftgelehrten 12, 34 vgl. m. Matth. 22, 35; 6, 3 die Zahl und Namen der Brüder Jesu. Ergiebiger ist Lukas. 3, 16—31 bietet interessante Ergänzungen zu Matth. 13, 53—58; 7, 1—11 zu Matth. 8, 5 ff.; 8, 1—4 macht die weibliche Begleitung Jesu namhaft. Dann 7, 36 ff. die Erzählung von der Sünderin; 9, 51—57 die Ungastlichkeit der Samariter; 10, 29—38 der barmherzige Samariter; 38—Schluss Martha und Maria; 13, 31—34 das kühne Wort gegen Herodes; 14, 28 ff. das Gleichniss vom Bauunternehmer; 15, 11 ff. vom verlornen Sohn; 17, 20—22 das Wort vom Reiche Gottes; 18, 9—15 der Pharisäer und der Zöllner.

Schon aus den echten Bestandtheilen der Synoptiker lässt sich schliessen, warum es sich nach Jesu Sinn eigentlich handelt. In den Reden des Herrn im vierten Evangelium wird es offen ausgesprochen. Gott ist sittliche Lebensmacht, das Heil ein aus Gott fliessende sittliche Erhebung des Bewusstseins, seine Aufnahme erfolgt im Glauben an Jesus, der die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Welt ist. Die grösste Bedeutung des vierten Evangeliums liegt in diesen Reden. Sie können ihrem wesentlichen Inhalt nach nicht erdichtet sein, umsoweniger, da, wie wir sehen werden, die Subjectivität des Verfassers ihnen keineswegs völlig gewachsen ist.

Aber auch der unbedingte Vorzug der geschichtlichen Nachrichten in unserm Evangelium vor den synoptischen lässt sich mit guten Gründen erweisen. Was alles dafür spricht, dass Jesus früher schon, vor den letzten Entscheidungs-

tagen, in Jerusalem aufgetreten sei und sich bekannt gemacht habe, das ist von uns oben bereits notirt worden. Dass er jedoch so oft, wie es unser Evangelium angiebt, und bei den beschriebenen Gelegenheiten in Jerusalem war, dafür ist irgendwelche Nothwendigkeit nicht zu finden. Man sollte denken, wenn unser Evangelium wirklich ein religiös-philosophischer Roman mit dem Anspruch für Geschichte gehalten und geglaubt zu werden wäre, so würde der Verfasser sich mehr der gangbaren Tradition, wie sie in den Synoptikern sich niedergeschlagen hat, oder diesen selbst, die er vielleicht schon kannte, angeschlossen haben. Er hätte seine Darstellung ja entschieden glaubwürdiger gemacht, wenn er seinen Stoff sei es in die letzte Woche zusammengedrängt, oder etwa ausser dieser nur noch einen einmaligen früheren Aufenthalt statuirt hätte. Die von aller Absichtlichkeit freie Detaillirung und Unterscheidung zeigt uns dagegen, dass wir hier persönliche Erinnerungen vor uns haben. Das ist der Unterschied des vierten Evangeliums von den synoptischen. In diesen haben wir den durchgängigen Gesammtgehalt der Tradition, wie sie innerhalb gewisser (immerhin auch die Mehrheit bildenden) Kreise im Munde Aller war, von Mund zu Mund ging; die Urzeugen der einzelnen Berichte und Geschichten sind längst vergangen und vergessen, der Zeuge, der erzählt, ist nicht eine bestimmte Persönlichkeit, sondern das Bewusstsein und die Erinnerung der Gemeinde; der Bearbeiter oder Schreiber ist nur der Herold dieser allgemeinen Stimme; was diese aus sich selbst verlautet hat, ist ohne Scheidung mit dem Echten verwoben; Alles ist wie ein blosses Bild an die Wand gemalt, ohne Leben und Bewegung, wie eine Fata Morgana in der Luft, die wirkliche Farbenreflexe und optische Farbenspiele märchenhaft in einander mischt und die Umrisse ins Ungeheure ausstreckt. Dagegen im vierten Evangelium spricht eine bestimmte lebende Person, sie spricht aus ihrem Herzen und mit ihrem Sinn, und sie erzählt uns eigne Erlebnisse, giebt uns einen Umriss ihrer persönlichen Lebenserinnerungen mit der ganzen Lebhaftigkeit und Realität, welche diese haben.

Im Besondern erwägen wir zunächst die Variante, wonach die stürmische Tempelscene in Jerusalem nicht in die letzten

Tage, sondern in den viel frühern Zeitpunct des ersten Auftretens Jesu in Jerusalem verlegt wird. Vorausgesetzt, dass Jesus, wie es denn durchaus angenommen werden muss, schon früher in Jerusalem auftrat, nun, so musste er diese demonstratiöse Handlung auch gleich anfangs vornehmen, als er sich zuerst als Messias deklariren wollte. Hatte er dagegen schon vorher mehrfach sich mündlich über seine Pretentionen und Forderungen erklärt, so war diese Demonstration mindestens überflüssig; war er früher schon in Jerusalem gewesen und doch wohl auch bei einem Osterfeste, so war sie willkürlich und gesucht, da er ja dann den Skandal früher ruhig mit angesehen hätte und von einer affectvollen Erregung nun bei ihm nicht mehr die Rede sein konnte. Es lautet ja allerdings recht wahrscheinlich, was sich etwa ergeben würde, wenn wir die synoptischen Berichte zu Grunde legen, dass nämlich Jesus seine ganze Thätigkeit zunächst auf seine Heimath eingeschränkt hätte, und nun, nachdem er dort sich ein bedeutendes Ansehn erworben und die Hoffnungen des Volks auf seine Person versammelt, nun erst nach Jerusalem gegangen sei, um hier, wo die letzten messianischen Entscheidungen fallen mussten, dieses Ansehn zur Geltung zu bringen. Denn, dass er nach Jerusalem gegangen sei, nur um dort zu enden, das ist eine Meinung, die keine historische, sondern nur eine dogmatische Wahrscheinlichkeit hat. Jedenfalls wollte er eine Entscheidung herbeiführen, sein Wunsch konnte nur für eine günstige sein, war auch die Wahrscheinlichkeit gegen solche, und wollte er das, so musste er also von Galiläa her einen so bedeutenden Ruf, eine so wohlgegründete Autorität mitbringen, dass er sich eines Eindrucks seiner Forderungen gewiss sein konnte. Allein, sehen wir genauer zu, so ergiebt sich aus den synoptischen Berichten, dass Jesus in Galiläa ein solches Ansehn gar nicht besass, oder das, was er anfangs besessen, zuletzt völlig eingebüsst hatte; dass derer, die ihn hassten, die ihn verkannten und herabsetzten, immer mehr geworden waren, dass er diesen gegenüber durchaus keine Stütze in den Massen hatte, die, mochten sie auch einmal durch eine Wunderheilung geneigt werden, gross von ihm zu denken, stets doch wieder zu seinen Feinden hinüberschwankten, ja dass er selbst auf seine näch-

sten Schüler sich nicht unbedingt verlassen konnte. Schon Matth. 11 hören wir die Klage, dass man ihn als einen Fresser und Säufer, der Zöllner und Sünder Gesellen ausschreie, und er erklärt, dass, wenn er in Tyrus, jener abgöttischen Greuelstadt, mit seinen Heilthaten aufgetreten wäre, ihm dort mehr Glauben geschenkt worden wäre, als er in Kapernaum und den Nachbarstädten gefunden habe. Cap. 12 werfen ihm die Pharisäer vor, dass er im Bund mit dem Teufel stehe. Wir finden nicht, dass das Volk sich dagegen empört habe, sonst wäre auch die Leidenschaftlichkeit der Entgegnung Jesu nicht wohl erklärlich. Auch wiederholt er hier die Klagen über die Unempfänglichkeit des Volks, und ruft Ninive und Arabien zu Zeugen wider sie auf. Cap. 15, 21 muss Jesus sogar nach Phönizien fliehen. Und nachdem sich so die Anfechtungen häufen und das Volk sich abstumpft, lesen wir 16, 1: „Von da an begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, dass er nach Jerusalem gehen müsse." Er hatte in Galiläa allen Boden verloren, konnte dort nichts mehr ausrichten, es blieb ihm nur noch Jerusalem übrig. Nun scheinbar in Kürze danach in Jerusalem sehen wir ihn sofort vom Jubel der Volksmassen begrüsst, begrüsst als Messias, als König Israels — so ausgebreitet ist sein Ruf, dass selbst oben im Tempel die Tempelknaben es nachschreien; und die Feinde, wozu hier noch die sonst um religiöse Differenzen wenig bekümmerten Sadducäer kommen, zeigen sich so erbittert, dass es klar wird, sie fürchten ihn und haben Ursache ihn zu fürchten. Das ist nur auf Grund der Darstellung im vierten Evangelium begreiflich.

Auch in Bezug auf den Tag, an dem das letzte Mahl, und den folgenden, an dem die Hinrichtung Jesu stattfand, verdient das vierte Evangelium den Vorzug. Mag auch der Verfasser den Ereignissen den Sinn unterlegen, dass Jesus als das wahre Passahlamm erscheinen sollte, Jesus selbst hatte sich in Jerusalem eingefunden, wie er überhaupt seine Besuche und sein Auftreten in der Hauptstadt aus leicht erklärlichen Gründen auf die Zeit der grossen Feste und vorzugsweise des Osterfestes zu verlegen pflegte. Auf's Höchste unwahrscheinlich aber muss es jedem Unbefangenen sein, dass Jesus am Festtage sollte hingerichtet worden sein. Pilatus

zeigt sich doch sonst gegen die Juden und jüdische Sitte rücksichtsvoll genug, und sollte man etwa gemeint haben, mit der Hinrichtung des Frevlers Gott eine Ehre und einen Dienst zu erzeigen, der sich insofern auch für den Festtag schicken würde, so wäre dieser Ehrendienst doch durch die Zugabe der beiden Raubmörder mehr als aufgehoben, ja recht eigentlich carrikirt worden. Erst das vierte Evangelium ferner führt die hohepriesterliche Fraction in einer ihrem historischen Charakter entsprechenden Gestalt ein; erst das vierte Evangelium macht es begreiflich, wie die Katastrophe und die schliessliche Verurtheilung erfolgen konnte, nämlich indem die politischen Sorgen der Regierenden erregt wurden, und diese dem religiösen Parteihass der Pharisäer ihre entscheidende Stimme verbanden. Wahrhaft unwürdig bramabarsirend beantwortet Jesus bei den Synoptikern (Matth. 26, 4; Mark. 14, 62; Luk. 22, 67—71) die Schlussfrage des vorsitzenden Hohepriesters, während es nach dem vierten Evangelium vielmehr scheint, als habe Jesus auch vor Caiphas jede Antwort verweigert, so dass der Urtheilsspruch nur auf die Zeugenaussagen hin erfolgte. Auch das nur vom vierten Evangelium erzählte Vorspiel bei Hannas scheint den besser Unterrichteten zu verrathen. Ich wüsste nicht, welche Absicht dem Verfasser für eine Erdichtung dieser Scene untergeschoben werden könnte. Und war derselbe ein Bekannter und Hausfreund des Hannas, wie er angiebt, so war er auch der Mann, sich genaue Kenntniss davon zu verschaffen, nicht nur wie es bei Hannas, sondern auch wie es bei Caiphas und Pilatus zugegangen. Woher aber die Galiläischen Schüler zuverlässige Kunde hätten nehmen sollen, ist gar nicht einzusehn. Petrus war der Einzige von ihnen, der dem Gefangenen folgte, und er blieb im Vorhof, und hat sich, als er nach der Verleugnung „hinausgegangen" und entwichen war, allen Anzeichen nach bis nach dem Tode Jesu im Gefühl seiner moralischen Schwäche verborgen gehalten. Nicht Einer der Galiläischen Jünger hat Jesus auf seinen Leidensstationen auch nur eine Strecke Weges begleitet. Sie hatten sich alle zerstreut und Schlupfwinkel gesucht, wie Schafe, denen der Hirte erschlagen ist (Matth. 26, 31). Nur die Weiber, durch ihr Geschlecht geschützt, wagten es, sich unter dem Kreuz

zu sammeln, und bei ihnen war der unbekannte Jünger, der seiner socialen Stellung wegen, und weil er sich nie agitatorisch, sondern nur sympathisch betheiligt hatte, weil überhaupt von ihm jeder Verdacht revolutionärer Inclinationen ausgeschlossen war, nichts zu fürchten hatte.

Es bleibt noch übrig zu erwägen, wie Jemand von sich solche überschwengliche Reden führen konnte, ohne Gefahr zu laufen, lächerlich zu erscheinen oder in den Verdacht der Tollheit zu gerathen. Das Paradoxe tritt hervor, wenn wir die Scenen in unsre Gegenwart versetzen. Aber das ist eben das Falsche. Wie wir jetzt denken, so annähernd mochten damals einige Sadducäer denken, der Verstand des Volkes im Ganzen ward durch jene Reden nicht choquirt, der Verstand nicht, eher das religiöse Gefühl. Man lebte eben damals nicht in einem rationalistischen Zeitalter. Ja vielmehr grade das Wunderbare, das Erstaunliche war das Natürliche, das Erwartete, und die Männer von Lystra hätten es wohl geglaubt, wenn Paulus und Barnabas ihnen zugegeben hätten, dass sie allerdings Hermes und Zeus seien. Dazu kam, dass die Erklärungen und Proclamationen Jesu sich an einen bei seinen Hörern gewohnten Vorstellungskreis anschlossen. Dass Jemand aus ihrer Mitte aufstand und bekannt machte, dass er der Messias sei und als solcher Glauben verlangte, das war für sie ganz und gar nichts Auffallendes. Noch dazu, da Jesus sich auch durch seine Wunderheilungen einigermassen als solchen legitimirte. Und nicht darüber entbrannte der Streit, dass Jesus der Messias, der König, der Erlöser Israels zu sein angab, sondern wegen des Sinns, in dem er es zu sein erklärte.

Wenn wir nun auch nach diesen Seiten hin unser Evangelium einigermaassen geschützt zu haben glauben, so bleibt in demselben doch noch manches Anstössige, mit dem wir uns abzufinden haben. Für diesen Zweck bietet sich uns nun zuerst die Interpolationshypothese an. Dass im Evangelium Interpolationen vorhanden sind, ist zweifellos, so c. 8, 1—11 und c. 21. Aber auch c. 4, 44 und c. 19, 20 (wenn nicht auch v. 18. 19) sind eingeschoben, da sie ganz aus dem Zusammenhang herausfallen. Sollten wir da nun nicht auch weiter gehn dürfen, auch an andern Stellen Interpolationen

annehmen dürfen, falls wir gute Gründe dafür anzuführen im Stande wären? So zunächst c. 2, 1—11 und c. 4, 46—Schluss. Man nehme diese Erzählungen heraus, und man wird finden, dass der Zusammenhang gar nicht leidet, vielmehr durchaus geschlossener wird. Das Hochzeitswunder in Cana könnte zu allegorischem Zweck von der Hand eines Gnostikers nachgetragen sein. Philo nennt seinen Logos den Weinschenk und den Vorsitzenden und Leiter des Gelages (de somn. II, 37), und auch der Indische Bakchos hat Wasser in Wein verwandelt (Nonnus Dionysiaca XIV, 312 sp.). Wir kommen zum nächsten, dem fünften Capitel. Hier verantwortet sich Jesus gegen die Juden darüber, dass er gegen Satzung und Tradition die Heilung an einem Sabbath vollbracht habe. Mit diesem Zweck haben die dogmatischen Erklärungen v. 19—29 incl. gar nichts gemein, sie stehen offenbar mit der Situation in durchaus keiner Verbindung, und haben fast den Charakter einer völlig unmotivirten Renommage. Die Parthieen 19—29 und 30 — Schluss sind genau gegen einander abgegrenzt, und unterscheiden sich ihrem Charakter nach bestimmt von einander. Jene ist eine dogmatische Phantasie aus dem zweiten Jahrhundert, dem Herrn selbst in den Mund gelegt, wo sie sich dann sehr unnatürlich ausnimmt. Diese zweite dagegen enthält die Antwort, die man etwa auch a priori auf den Vorwurf der Juden erwarten könnte. In beiden ist der Hauptbegriff die *κρίσις*, aber in jeder in einem völlig verschiedenen Sinn. In der ersten Parthie bedeutet *κρίσις* das Weltgericht, in der zweiten aber das sittliche Urtheil, durch das Jesus die Unverbindlichkeit der äussern Satzung erkannt, und auf Grund dessen er sich von derselben befreit hat. Dass in Einem Fluss der Rede einer und derselbe Begriff in grundverschiedenem Sinn behandelt worden sei, ist nicht denkbar. Es ist also zu verbinden v. 19: *ἀπεκρίνατο ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς*, v. 30 *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδὲν κτλ.* Nun versuche man auch vom folgenden sechsten Capitel v. 30 und ff. unmittelbar mit dem Schluss des fünften Capitels zu verknüpfen. Hier hatte Jesus es den Juden vorgeworfen, dass sie trotz der eclatanten Heilthaten, die er vor ihnen gethan, und trotz des Zeugnisses, das in Bezug auf ihn in den heiligen Schriften enthalten sei, und in Jedem zur Wirkung kommt, der den in

jenen enthaltenen göttlichen Lebensgehalt nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich, sittlich sich angeeignet hat, dass sie also trotzdem nicht an ihn glauben wollen, nicht glauben wollen, dass er der rechte Messias sei, und die Autorität über das Gesetz habe. Ganz natürlich und logisch schliesst sich daran 6, 30: „Darauf sprachen sie zu ihm: Was thust du denn für ein Zeichen, damit wir sehn und glauben. Unsre Väter haben Manna gegessen in der Wüste etc.“ Das war ja vor Allem das Wunder, das man auch von dem Messias, dem zweiten Moses, erwartete, durch das er sich legitimiren sollte. Auch bei den Synoptikern verlangen sie von Jesu ein Zeichen vom Himmel, und hier findet sich auch die direct abweisende Antwort: „Das ehebrecherische Geschlecht verlangt Wunderzeichen und es wird ihm keins gegeben“ (Matth. 16, 1—5). Wenn aber Jesus vorher das Speisungswunder gethan hätte, jenes Wunder, das ja dem Wesen nach das verlangte nur in einer andern Form war, das auch bei den Synoptikern zweifellos für dieses figurirt, so war ja das erneute Verlangen der Juden völlig unmotivirt. Um so mehr, da sie ja das Wunder sehr wohl bemerkt und auch seine Bedeutung verstanden haben sollen, nach v. 14, 15 ihn in Folge davon für den erwarteten Gottgesandten erkannt haben und sogar flugs ihn als König (den König Messias) ausrufen wollen. In der That aber hätte Jesus offenbar den Zwecken, die er verfolgte, und die sich lediglich auf eine durch ihn vermittelte sittliche Erhebung des Volks bezogen, auf's Schlechteste gedient, wenn er ihnen den Willen gethan, und ihnen ein Spectakelstück einer blos physischen Machtfülle vorgeführt hätte; er hätte sie dadurch in jenem Naturalismus, den er bekämpfte, von dem er sie erlösen wollte, nur eben ja bestärkt. Auch geht ja aus seinen Worten v. 30 ff. klar hervor, dass er etwas Aehnliches gar nicht gethan hat, noch Willens ist zu thun. „Eure Väter“, sagt er, „haben Manna gegessen“; wäre das vorher erzählte Wunder wirklich geschehn, so hätte er vielmehr sagen müssen: „Ihr seid zwar wie eure Väter in der Wüste wunderbar gespeist worden, aber das ist nicht das wahre Brod, sondern u. s. w.“ Es sind nun also die Worte v. 30 ff. noch in Jerusalem gesprochen, so dass der Verfasser des vierten Evangeliums Ohrenzeuge sein konnte, und v. 1—29

ist lediglich Interpolation. Dagegen streitet keineswegs v. 42, da auch in Jerusalem unter den Zuhörern Galiläer sein konnten, und da ausserdem nach 7, 27 auch in Jerusalem die Abstammung und persönlichen Verhältnisse Jesu sehr wohl bekannt waren. Auch ist der Uebergang vom Schluss des fünften zum Anfang des sechsten Capitels doch zu gewaltsam, völlig styllos. 5, 47 ist Jesus noch in Jerusalem, 6, 1 fährt er auf dem See Genezareth. Von einer Rückkehr nach Galiläa ist hier kein Wort gesagt. Dies vermisste Wort findet sich aber 7, 1: „Danach zog Jesus in Galiläa umher, denn er wollte nicht in Judäa umherziehn, weil ihm die Juden nach dem Leben trachteten.“ Das sind eben „die Juden“, die 6, 41 gegen ihn murren. Was sollte auch sonst die Notiz 7, 1? Auf der Wanderung in Galiläa hätte Jesus sich ja schon im vorigen Capitel befunden. Das *μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* 7, 1 involvirt offenbar einen totalen Coulissenwechsel gegenüber dem unmittelbar Vorhergehenden; es setzt voraus, dass Jesus, als das Vorhergehende abgespielt wurde, sich nicht in Galiläa, sondern eben da befand, wo er in diesem Evangelium überhaupt immer spricht und handelt, in Jerusalem. Nebenbei sei noch angemerkt, dass natürlich auch 6, 59 von demselben Interpolator eingeflickt ist. Mich dünkt aber, es ist mit dieser Interpolation und so auch mit den vorher constatirten, auf folgende Weise zugegangen. Fragen wir zuerst nach dem Verfasser des Grundtextes, er bezeichnet sich als denjenigen Schüler, den Jesus lieb hatte. Wesshalb aber sonst wäre er so von Jesu vorgezogen worden, als eben weil Jesus sich von ihm vorzugsweise verstanden fand. Von diesem Verständniss haben wir denn auch die besten Beweise. Es tritt uns überall der volle Einblick in die sittliche Grösse und Macht der Persönlichkeit Jesu entgegen, überall die volle Erkenntniss des Heils als wesentlich einer von jener ausgehenden sittlichen Lebensentwicklung. Auch die Heilwunder waren eine Wirkung und Bezeugung der Lebensmacht, welche der innern sittlichen Persönlichkeit Jesu einwohnte und welche hier durch die Physis durchgedrungen war. Daher bewährte unser Verfasser sein Verständniss auch darin, dass er auf diese Wunder besondres Gewicht legte und es den Juden zum besondern Vorwurf machte, dass ob Jesus gleich vor ihren Augen solche

Wunder, die seine Erlösungsmacht, wie seine Erlösungsliebe sichtbar machten, gethan habe, sie doch nicht an ihn geglaubt hätten. Anders verhielt es sich mit den Natur- und Schöpfungswundern. Diese stehen ausser allem sittlichen Bezug und bekunden nichts weiter als ein blos äussres Allvermögen; Jahve, der Judengott, war es, der sich in solchen gefallen hatte, damit er seine Stärke zeige, und sie erkannten, dass er es allein sei. Unser Verfasser hat also aller psychologischen Wahrscheinlichkeit nach derartige Wunder, an denen die galiläische Sage so reich war, nicht in seine Darstellung aufgenommen. Aber Andre, welche sein Buch kennen und auch nach ihrer Art schätzen lernten, haben sie vermisst. Der Apostel Paulus sagt: Die Juden fordern Zeichen, und die Griechen verlangen Weisheit. Ein alexandrinischer Philosoph weiss Beides zu vereinen, und ist bei allem abstracten Speculiren doch noch jüdisch-orthodox genug. Er kommt also darüber her und will die magischen Wunderkunststücke, von denen die gemeine Tradition voll war, hineinflicken. Erst wenn auch diese mit aufgenommen sind, scheint ihm das Buch vollständig, scheint ihm völlig göttlich, völlig christlich. Aber einerseits soll das Flickwerk doch einigermaassen mit dem Geist und Ton des Buches stimmen, andrerseits auch er selbst kann sich mit der Bedeutung, die jene Wundergeschichten in der gemeinen Tradition haben, allein nicht ganz genügen. In dieser Form der rohen Thatsächlichkeit sind sie auch seinem eignen Standpunct nicht homogen, es muss sich nothwendig auch eine speculative Idee mit ihnen verbinden. So wendet er sie denn nach seiner Weise und Mode allegorisch, d. h. sie sind ihm in der That geschehn, aber zu allegorischem Zweck — sie sind wirklich geschehene physische Machtwirkungen, aber nicht geschehn um ihrer selbst willen, sondern damit sie etwas Geistiges anzeigen. Der Weinverwandler ist der Logos als Weinschenk, der in die Ferne Wirkende ist der an Zeit und Ort nicht gebundene Geistmächtige, der wunderbare Speisung Wirkende ist der Logos als Speisemeister und er will mit diesem Wunder das Volk darauf aufmerksam machen, dass er die Quelle aller geistigen Speisung sei. Daher lässt 6, 26 Jesus sagen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr sucht mich nicht desshalb,

weil ihr Zeichen gesehn habt, sondern weil ihr gegessen habt und seid satt geworden", d. h. ihr haltet euch an das Aeussre, nicht an die Bedeutung, den geistigen Sinn und Zweck des Wunders. Es ist aber einzusehn, dass diese Symbolik eine wesentlich andre ist, als diejenige, durch die die Krankenheilungen wirken sollen. Denn die erstre hat einen metaphysischen und speculativen Character, die andre einen sittlichen und persönlichen; und was jene Wunder deuten, ist nicht unmittelbar in ihnen, wie es in diesen ist. Wenn ich Einen sehe, der Wasser in Wein verwandelt, so kann ich ihn für einen mächtigen Zauberer oder auch für mehr halten; aber es kann von Niemandem verlangt werden, dass es ihm dabei einfallen solle, dass er in jenem Wunderthäter denjenigen vor sich habe, der eine Quelle höhrer idealer Begeisterung in unsrer trägen, kraftlosen Natur erweckt. Erst ein müssiger Speculant, der sich hinterher darüber hinsetzt zu grübeln, dichtet diese dem angeblich Geschehenen ganz fremde Beziehung in dasselbe hinein. Gehen wir weiter, so stossen wir zunächst im zwölften Capitel auf eine Stelle, die interpolirt zu sein scheint. Es sind die vv. 25—30 incl. Ein reiner Sinn und eine innre Continuität ergiebt sich nur, wenn wir v. 31 unmittelbar an v. 24 knüpfen; diese gehören offenbar zusammen, v. 31 und 32 führen die v. 23, 24 angedeuteten Folgen des bevorstehenden Todes Jesu weiter aus. Dagegen v. 25 gehört einem ganz andern Zusammenhang an, die Worte sind aus der gemeinen Tradition, welche die Quelle der Synoptiker war, oder aus diesen selbst (Matth. 10, 29) entlehnt, und mittelst der folgenden v. 26 in den Styl des vierten Evangeliums übertragen. V. 27 trägt dem Seelenkampf, von dem Matth. 26, Mark. 14 gefabelt wird, Rechnung. Der Interpolator wollte die äussre Bestätigung nicht vermissen, daher nun die Stimme vom Himmel. Der v. 30 beabsichtigte Effect zeigt sich hinfällig, da nach v. 29 Niemand eine himmlische Stimme unterschieden hat. Endlich das zwanzigste Capitel. Da ist bis v. 9 oder 11 noch Alles im besten historischen Styl gehalten. V. 12 und ff. folgen dann seltsame und widersprechende Geschichten. So verbietet Jesus v. 17 ihn anzurühren, der angeführte Grund ist völlig unverständlich; v. 29 lässt er Thomas die Hände in seine Wundmale legen. Ferner

v. 2 ist Maria zu Petrus und den andern Jüngern gelaufen, v. 11 dagegen steht sie noch vor dem Grabe, oder sie ist auf einmal wieder da, ohne dass von ihrer Rückkehr zu demselben die Rede war. Die v. 21 ausgesprochene feierliche Sendung der Apostel erhält durch v. 22, 23 einen ganz andern Sinn, als die echt-„johanneische" Parallele 17, 18 bedingt. Die Apostel empfangen hier die Schlüsselgewalt, die Rabbinische Omnipotenz. Die Worte fallen mit Matth. 16, 19 und 18, 18. Aber man vergleiche Mark. 16, so wird man finden, dass hier die vv. 11 und ff. nur die Ausführung der dort gegebenen Umrisse sind. Und da Mark. 16, 7, ebenso Matth. 26, 32 gesagt wird, dass der Auferstandene „vor ihnen hergehen werde nach Galiläa", so unternahm es im angehängten einundzwanzigsten Capitel ein Dritter oder auch Derselbe, durchaus im Widerspruch mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und mit dem Bericht der Apostelgeschichte, wonach die Apostel Jerusalem nach Jesu Tode gar nicht mehr verlassen haben, auch diesen Vorwurf in einem detaillirten Gemälde auszuführen.

Damit sind nun freilich keineswegs alle Anstände beseitigt. So stehen namentlich die 6, 39. 40. 44 und 12, 48 sich findenden Hinweisungen auf das Weltgericht und die Auferstehung der Todten im Widerspruch mit dem Gesammtsinn der reproducirten Reden Jesu. Denn so scheint Jesus 11, 24. 25 gradezu diese Vorstellung abzuweisen, und die Auferstehung aus dem Aeussern in's Innre, aus der Zukunft in die innre Gegenwart zu verlegen — 3, 17—22. 12, 47—49 wird das Weltgericht ausdrücklich und förmlich auf eine innre geistige Krisis in der Menschheit zurückgeführt — 12, 31 wird es auf die Dethronisirung des bisher im Bewusstsein der Menschheit herrschenden Princips durch den verklärten Jesus gedeutet und 15, 8—12 auf das innre Gewissensurtheil, das der Geist Jesu (d. h. Jesus als Geist) im Bewusstsein der Menschheit vollziehn wird; 14, 2 und ff. erscheint die Wiederkunft Jesu als solche im Geist. Zwar könnten wir ganz füglich in den oben bemerkten Stellen Interpolationen annehmen, zumal 6, 44 der bezügliche Satz „und ich werde ihn am jüngsten Tage aufwecken" und 12, 48 die bezüglichen Worte „am jüngsten Tage" gradezu sinnstörend erscheinen. Doch findet sich in

dem ersten Brief des Pseudo-Johannes, den wir jeglichen Grund haben für ein Werk desselben Verfassers anzusehn, 2, 18 und 28 und 4, 17 die bestimmte nicht wegzuräumende Hinweisung auf die und zwar nahe bevorstehende äussre Wiederkunft Christi zum Weltgericht und zur Auferweckung der Todten. Ferner aber auch in unserm Evangelium selbst begegnen wir einigen superstitiösen Vorstellungen, die ohne allen Zweifel Eigenthum unsres Verfassers sind. So 19, 24 und 34—38. Gewisse Vorbilder des Alten Testaments sollen sich an Jesu buchstäblich erfüllt haben, und daraus soll die Echtheit seines Messiasberufs hervorgehn. Insbesondre sucht der Verfasser Jesus als das wahre Passahlamm darzustellen. Daher wird er mittelst eines Ysopstengels getränkt, und daher sind ihm die Beine nicht gebrochen worden, sondern ein Kriegsknecht öffnete ihm die Seite und es floss Wasser und Blut heraus. Damit übereinstimmend lässt schon gleich zu Anfang der Verfasser Jesum durch den Täufer gradezu als das Lamm bezeichnen, das der Welt Sünden trägt; im Brief wird Christus 2, 2 der ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν genannt, und v. 7 gesagt, dass sein Blut uns von allen Sünden reinige. Und ebd. 5, 6 und 8 muss, damit die Wirkung vollkommen sei, zum Geist noch Wasser und Blut hinzukommen. Dass hier ein fremder Sinn sich geltend macht, der nicht in der Consequenz der echten Lehren und Confessionen Jesu liegt, das wird der Denkende nicht verkennen können. Wir nehmen hier eine eingewurzelte Beschränktheit, eine Schranke wahr, über die der Verfasser nicht hinaus konnte, und die eben mit dem Horizont seiner Zeit, seiner Race, seiner Nation zusammenfällt. Auch wo der Verfasser seine Anmerkungen zu den referirten Reden Jesu macht, macht sich dieselbe geltend. So zu den Worten Jesu vom Tempel, den er abbrechen und in drei Tagen wieder aufrichten will, bemerkt der Verfasser: „Er meinte aber den Tempel seines Leibes. Da er nun von den Todten auferweckt worden war, da besannen seine Schüler sich darauf und glaubten der Schrift und dem Wort, das er gesprochen hatte.“ Den richtigen Sinn haben wir oben gegeben. Ebenso 12, 32. 33 zu den Worten des Herrn: „Wenn ich erhöht sein werde von der Erde, so werde ich sie alle zu mir ziehn“ — bemerkt der Verfasser: „Das sagte er aber

zu deuten, welchen Todes er sterben werde". In der That aber meinte der Herr nicht seine Erhöhung am Kreuz, sondern seine Verklärung, seine Geistwerdung, durch die er zumal der ganzen Menschheit innerlich ward. So haben wir hier das Gold in irdenen Schalen, aber eben dieser Contrast überführt uns unmittelbar von der Echtheit des Goldes.

Noch sei hier Eins bemerkt. Allen natürlichen Annahmen zufolge konnte der Verfasser von den Reden seines Meisters ausser den geschichtlichen Anlässen und der durch diese bedingten allgemeinen Tendenz nur einzelne Bruchstücke im Gedächtniss haben. Die vollständige Ausführung war sein eignes Werk. Und zwar ging es bei dieser augenscheinlich so zu. Wenn der Verfasser, seine Erlebnisse verfolgend, bei irgend einer besondern geschichtlichen Situation anlangte, so fiel ihm ein Wort ein, das Jesus bei dieser Gelegenheit gesagt hatte; immerhin konnte er es sich einigermaassen wörtlich vergegenwärtigen, war es doch nichts, was er vorher völlig vergessen hätte, war ihm doch jedes Wort seines Herrn ein Kleinod, das er oft wieder hervorgesucht und betrachtet hatte. Indem er nun dies Wort, das ihm eben in den Sinn kam, niederschrieb, fiel ihm ein andres ein, das bei derselben Gelegenheit gesagt war, und sei es unbekümmert um den Zusammenhang, durch das Interesse am Einzelnen gebunden, sei es aus Furcht durch Ueberarbeitung etwas zu verändern, trug er dies andre nun unmittelbar nach dem ersten ein, wenn es auch in der Rede Jesu ursprünglich eine ganz andre Stelle gehabt hatte. Diese Art der Composition wird vor Allem erkennbar in den letzten Reden Jesu an seine Schüler c. 13 und ff. Hier hängt nur das Allernächste zusammen, das Ganze aber nimmt sich wie eine Kette aus, deren Glieder gelöst und durcheinandergeschüttelt sind. Aber auch sein persönliches Verständniss mischte sich ein und wurde productiv. Dies konnte auf ganz unbewusste Art geschehn. Namentlich führte er wohl, von seinem Gedankengang hingerissen, die Reden oder Sätze, die er von seinem Meister referirte, selbstständig weiter aus und zu Ende, so 3, 16—22; oder er legte die Erkenntniss, die er von Jesu hatte, Andern in den Mund, die diese so nicht haben konnten, wie dem Täufer 1, 29. 30 und 3, 31 ff., und den Samaritern 4, 42 (ὅτι οὗτος ἐστὶν ἀληθῶς

ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου). Dabei nun mochte sich nicht nur die Stärke, sondern auch wohl die Schwäche seines Verständnisses, jene eingewurzelte Beschränktheit, die wir oben constatirten, betheiligen, und so ist es immerhin möglich, dass nicht nur und 12, 48, sondern auch 5, 19—30 er selbst der Interpolator 6, 39. 40. 44 war. Obwohl von aristokratischer, also sadducäischer Herkunft, theilte er doch nicht den religiösen Indifferentismus seiner Classe, sondern es erfüllte ihn ein lebhaftes, religiöses Bedürfniss. Alle die Kreise aber, in die ihn dasselbe führte, zuerst in die Umgebung des Täufers, dann unter die galiläischen Schüler Jesu, wurden von einem Gedanken bewegt, dem Gedanken an das Ende der gegenwärtigen Weltordnung, das Gericht aller Bösen und Feinde der guten Sache und das Eingehn der Gerechten und Gläubigen in die ewige Herrlichkeit. Er hätte ein andrer Jesus oder auch mehr Verstandes-, weniger Gemüthsmensch sein müssen, wenn dieser Zeit- und Volksgedanke nicht auch ihn eingenommen hätte. Doch bewährte sich auch hier sein höherer, freierer Geist, indem sich ihm der Gedanke in den rein menschlichen und sittlichen Gesichtspunct erhob und von aller nationalen Beschränktheit befreite.

ZWEITER ANHANG.

Kritik des Kirchenchristenthums.

In dem Abschnitt „Die Weltreligion des Christenthums“ habe ich das Christenthum Christi, das allein echte und wahre Christenthum, zu entwickeln gesucht. Ich habe zu diesem Zweck diejenigen Bestandtheile der synoptischen Evangelien zu Grunde gelegt, die sich als relativ treue Reproductionen, nicht Productionen der Tradition bezeichnen, und bin von diesen, gestützt auf die innre Einheit und Gleichheit des Sinnes und des Geistes, zum vierten Evangelium übergegangen, das uns in die innerste Mitte und Tiefe des Bewusstseins Jesu einführt, und von Interpolationen und fremden Zuthaten gesondert, für die eigentliche Urkunde des Christenthums sowohl wie der Lebensgeschichte Jesu, für die Urkunde also des Geistes wie der äussern Schicksale Jesu angesehen werden muss. Da aber das Christenthum bisher immer nur so dar- und vorgestellt wird, wie es in den Jahrhunderten seines Bestehens in den Kirchen, insbesondre der katholischen und der protestantischen, gedacht worden ist und wird, so tritt noch die Nothwendigkeit für mich ein, mich mit diesen Vorstellungen kritisch auseinander zu setzen.

Die Quelle des Kirchenchristenthums sind die Paulinischen Briefe, nur dass etwa zu dem Dreieinigkeitsdogma und zur Lehre von der Person Christi, das vierte Evangelium Einiges hat beitragen müssen. Paulus aber, der ja allerdings seinerseits keine andre Quelle hatte, als das trübe und einseitige Spiegelbild, das von Jesu Geist und Lehre in dem specifisch jüdischen Denkkreis der Galiläischen Apostelschüler zurückgeblieben war, hatte sich ein eignes individuelles Christen-

thum zubereitet, mit dem er, so sehr er auch in einer Hinsicht über den Standpunct des Judaismus hinausschritt, doch in andrer und wesentlicher noch tief in ihm gewurzelt blieb. Denn wenn er auch die Ansprüche der Juden, ausschliesslich und in Folge ihrer Abstammung und Geschichte Erben des Reiches Gottes und Angehörige des Messias zu sein, als unberechtigt erkannte, ihnen nur einen relativen Vorzug einräumte, und das in Christo erschienene Heil als ein seiner Natur nach für die ganze Menschheit bestimmtes geltend machte, sonach den eigenthümlich universalen Character des Christenthums, seinen Character als Weltreligion, hervorhob — wenn er ferner auch die sinnlichen Vorstellungen und Erwartungen, welche die Juden vom Reiche Gottes hatten, mässigte, und das sittliche Wesen desselben und des Christenthums hervorhob — endlich auch in dem Christenthum das sittlich-organisirende Lebensprincip auffasste, und das durch dasselbe ausser Kraft und Gültigkeit Gesetztsein der alten gesetzlichen Lebensordnung, überhaupt deren sittliche Unmacht und Unproductivität mit Entschiedenheit aussprach — wenn er also in diesen Theilen die höhere Erleuchtung, den reineren und tieferen Blick wirkungsvoll bewährte, so behielt seine pharisäische Bildung und Dressur doch so viel Macht über ihn, dass sein Gottesbegriff noch die ganze starre Transcendenz, wie sie auf dem gesetzlichen Standpunct sich ergab, eigen hatte. Ihm ist das Wesen Gottes Majestät, die sich theils auf seine Schöpferallmacht, theils auf seine unvergleichliche Heiligkeit gründet. Den Character seiner Heiligkeit hat Gott im Gesetz (in den moralischen Bestimmungen desselben; die Vorschriften des Ceremonialgesetzes sind „Elemente der Welt, verordnet durch Engel, bestellt durch einen Mittler“ ad Galat. 4, 3. 3, 19) dargestellt, und ihn solchergestalt den Menschen in ihrem eignen Leben auszuführen und zu erfüllen verordnet. Damit waltet und richtet nun Gott über die Menschen (auch ebensowohl über die Heiden, die, wie Paulus sagt, für das geschriebene Gesetz das ungeschriebene ihres Gewissens haben) mit derjenigen unbestechlichen und unerschütterlichen Gerechtigkeit, die aus seiner Heiligkeit folgt. Es gehört aber auch zu seinem Souverainitätsrecht Gnade zu üben, wenn und wo es ihm gefällt. Dies Gottes-

bild liegt theilweise noch unter dem Niveau des prophetischen, in welcher Hinsicht nur an die Worte Jesaias 49, 15 erinnert werde: „Vergisst ein Weib ihres Säuglings, dass sie nicht sich erbarmte des Sohnes ihres Leibes? Und ob diese vergässe, so will ich nicht dein vergessen." Dies Menschliche, dies allein wahrhaft Grosse und Heilige, das doch die Heiden schon im Göttlichen erkannt hatten, fehlt im Gottesbild des Paulus oder tritt wenigstens in demselben nirgend bestimmend hervor, und von einem Ton wie dem: „Also hat Gott die Welt geliebt", oder auch: „Euer Vater im Himmel ist gütig auch über die Undankbaren und Bösen", letzteres zu den noch ungläubigen Massen gesagt, von einem solchen finden wir in den Paulinischen Schriften keinen Anklang. Wir haben also in dieser principiellen Hinsicht eine entschiedene Differenz, ja einen Gegensatz zwischen dem Paulinismus und den Evangelien zu constatiren.

An sich schon folgt aus dem Gottesbild des Paulus ein incommensurabler Abstand des Menschen von Gott. Allein dieser Abstand wird durch den Sündenfall des ersten Menschen, der sich durch alle seine Nachkommen fortpflanzt, zu einem für den Menschen verderblichen Gegensatz. Der Mensch ist nun um so weniger im Stande, die göttliche, im Gesetz ausgesprochene Anforderung zu erfüllen, sein constanter und constitutiver Character ist Unheiligkeit, die Wurzel seines Gemüths ist die Begierde, die Sünde, er unterliegt an sich selbst einer positiven Nothwendigkeit zu sündigen, und das Gesetz hat für ihn keine andre Wirkung, als ihm seine Sünde zur Erkenntniss zu bringen, ja gemäss der Beobachtung: *nitimur in vetitum* dieselbe noch zu reizen und zu steigern. Daher ist nun der Mensch für sich ein Gegenstand des gerechten Zornes Gottes, und ihn erwartet das Urtheil der ewigen Verdammniss und des Feuers der Gehenna. Nur in Jesu allein, in dem Glauben an ihn und der durch diesen Glauben hergestellten Lebensgemeinschaft mit ihm ist Rettung, ist Heil. Denn nur durch Jesus und in Jesu tritt Gott in ein positives Verhältniss zur Menschheit, macht ihnen seine göttliche Lebenskraft (seinen Geist) zugänglich, und nur durch die göttliche Lebenskraft selbst kann einerseits der Drang und Hang zur Sünde überwunden, andrerseits eine völlige

Erfüllung des Gesetzes erzielt werden. Es ist also danach ausser dem Christenthum der Mensch ohne allen innern Zusammenhang mit Gott und Göttlichem (ἄθεος ἐν τῷ κόσμῳ ad Ephes. 2, 12), er ist an sich ohne alle göttlichen und geistigen Lebenstriebe, vielmehr voll widergöttlichen und ungeistigen Dranges, es gibt vor den Zeiten des Christenthums keine aufrichtige Sittlichkeit irgend einer Art und Stufe, die ganze vorchristliche Culturentwicklung ist Schein- und Blendwerk, die Gottheiten der Heiden sind Dämonen (ad Cor. I, 10, 20), die grauenvolle Sitten- und Gemüthsverderbniss der Römischen Kaiserzeit ist nur das natürliche und nothwendige Ende jener Culturentwicklung (vgl. ad Rom. 1, 22—32). Ich brauche das Grundfalsche und Schlechte dieser Ansicht hier nicht näher zu erklären.

Wie gesagt, es gehört zum Souverainitätsrecht Gottes, Gnade zu üben, und es gefiel Gott, gnädig zu sein, und durch Jesus und in Jesu eine Anstalt zur Rettung und Erlösung des Menschengeschlechts aufzurichten, welche mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit völlig übereinstimmte. Jesus, dem Geist nach Sohn Gottes, dem Fleisch nach Nachkomme Davids (ad Rom. 1, 3. 4), hatte in Folge dieses Verhältnisses (da seine innre Persönlichkeit wesentlich geistig oder göttlich war) das Fleisch, „in dem eben die Sünde wohnt", als etwas (eben seiner innern Persönlichkeit) Aeussres an sich, er überwand daher die Sünde im Fleisch, und stellte sich als den Unschuldigen und Reinen, den vollkommenen Menschen Gottes dar. Daher konnte er nun, selbst unschuldig, aber organisch participirend an der Menschheit, für diese das stellvertretende Opfer werden, und durch seinen Tod der Gerechtigkeit Gottes Genüge leisten, mit seinem vergossenen Blut den Zorn Gottes versöhnen, und der ganzen Menschheit somit Vergebung ihrer vergangenen Sünden bereiten, ihr den Zugang zur göttlichen Gnade, die ihr sonst verschlossen bleiben musste, eröffnen. Wir sehen hier also die auf einen naturalistischen Gottesbegriff zurückkommende ursemitische Vorstellung wiederkehren, wonach ohne Blut und Sühne kein Mensch Gott nahen und ihn gnädig finden konnte; im Besondern erkennen wir jenes Universalopfer wieder, wie es schon vor Jahrtausenden in Tyrus in dem Flammentod

des Gottmenschen und Gottessohns Melkart sich vollzogen hatte. Es ist nicht zu behaupten, dass Paulus der Urheber davon, diese Vorstellung auf Jesus und Jesu Tod anzuwenden, gewesen sei. Vielmehr fand er ohne Zweifel diese Anwendung als eine bereits courante Kategorie im Glauben und Sprachgebrauch der judenchristlichen Gemeinde vor. Denn schon die Galiläischen Apostelschüler, da sie sich des Messias Tod, der ihr System durchkreuzte, erklären sollten, haben jedenfalls bald sich mittelst der Idee der Sühne und des Sühnopfers seine Nothwendigkeit construirt, und in Jesu nach Jesaias 53 „das Lamm, das der Welt Sünden wegnimmt" gefunden. Ebenso zweifellos ist, dass Jesus zu dieser Auslegung keine Veranlassung gegeben hat. Denn wenn wir mit der Gottesidee Jesu Ernst machen und sie in ihre Consequenzen verfolgen, so ist sicher, dass die Nothwendigkeit eines Sühnopfers völlig ausgeschlossen bleibt.

Um jedoch den Umriss der Paulinischen Erlösungslehre zu vollenden, so konnte nun der Gottessohn, nachdem die Menschen durch seinen Opfertod Gott wieder annehmbar geworden waren, nun als der zu neuem höherem Leben und Schaffen Erweckte, als der Auferstandene und Verklärte in sich die Menschen der erneuernden Wirkung der göttlichen Gnade zuführen, und ihnen in sich auch eine Reinigung von aller Sünde, allem sündigen Hang und eine völlige Gerechtigkeit vor Gott, d. h. innres göttliches Leben der Persönlichkeit, göttliche Neigungen und Lebenstriebe vermitteln, welche, jene völlige Gerechtigkeit vor Gott, nothwendig ist, um in den Genuss der Vorrechte und Seligkeiten des Reiches Gottes einzutreten (vgl. ad Galat. 6, 8. 9). Wie wir im irdischen Adam Sünder und Verlorne sind, so wachsen wir im himmlischen Adam, in Jesu, diesem neuen schöpferischen Anfang des Menschengeschlechts, zu neuen pneumatischen Menschen heran, die der Sünde erstorben und gerecht vor Gott sind.

Es liegt also nicht an unsern eignen Anstrengungen, um die Bedingungen für die Theilnahme am Reich Gottes und seiner Herrlichkeit zu erfüllen, sondern allein daran, dass wir uns mit Jesus in Verbindung setzen. Dies geschieht durch den Glauben (an Jesus). Durch den Glauben und im Glauben geht Jesus oder der Geist Jesu in uns ein und wirkt

auf Grund der Sündenvergebung in uns das, was zur völligen Gerechtigkeit Gottes gehört. Von einer Anrechnung der Gerechtigkeit Jesu ist nicht die Rede, sondern ganz entschieden von einer Aneignung (das geht aus ad Rom. c. 6 und 8, 1—18 aufs deutlichste hervor), und der Glaube ist Princip der eignen persönlichen Sittlichkeit (ad Galat. 5, 6; ad Rom. 10, 1—12). Wir sehen sonach, wie bei Paulus die wahre Quelle der Sittlichkeit in dem religiösen Verhältniss von Neuem aufgedeckt und mit aller Entschiedenheit geltend gemacht wird. Aber darin zeigt sich doch wieder Paulus als Jude und Pharisäer, dass er mit grösster Deutlichkeit den Preis der Tugend ausser diese selbst setzt, jene Gerechtigkeit Gottes, die der Mensch in sich darleben soll, nicht als Zweck, sondern als Bedingung bestimmt, und das ewige Leben, das Reich Gottes (dessen Bedingung eben jene sein soll) nicht als in die Gegenwart, eben mit und in jener Sittlichkeit in die Gegenwart eingetretenes und eintretendes, sondern als von der Zukunft, von der Wiederkehr des Herrn vom Himmel herab als Weltrichter, erst zu erwartendes bezeichnet (vgl. ad Rom. 5, 21 *ἵνα . . . ἡ χάρις βασιλεύσῃ διά δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον.* ad Cor. I, 6, 9. 10). Paulus hat uns einige herrliche Paraphrasen der Bergpredigt gegeben, z. B. ad Rom. 12, 8—21. 13, 8—11, ad Corinth. I, 13, auch ad Philipp. 2, 1—10. 4, 6—10, und es wäre wünschenswerth, dass man sich von jeher mehr mit diesen und weniger mit seinen theologischen Speculationen beschäftigt hätte, aber es lässt sich nicht verkennen, dass er die ganze, die absolute Bedeutung des Sittlichen nicht eingesehn hat. Wenn Paulus die Corinther erinnert, dass sie, die Heiligen, einst Beisitzer des Weltrichters sein, mit ihm über die Heidenwelt zu Gericht sitzen werden (vgl. auch ad Timoth. II, 2, 11), so klingt das allerdings etwas an die Petition der Zebedäiden an, ihnen die ersten Rangplätze zur Rechten und Linken des Königs Messias im Reiche Gottes reserviren zu wollen. Paulus hat auch diese Auffassung aus dem Glaubens- und Vorstellungskreis der galiläischen Apostelschüler und der ersten judenchristlichen Gemeinden übernommen. Denn als man sich erst über den Tod Jesu mit sich geeinigt hatte und seiner Auferstehung gewiss geworden war, so fand man sich alsbald

im vollen Fahrwasser der jüdischen Messiasfiction wieder. Es war nun kein Zweifel mehr, dass, sobald nur das Evangelium allen jüdischen Gemeinden der Diaspora bekannt geworden war, der Herr vom Himmel mit allen himmlischen Heerschaaren und allem Zeug der göttlichen Allmacht wiederkehren, die Heiden unterwerfen, die Todten, deren Erstling in der Auferstehung er gewesen war, aufwecken, und das Reich Gottes in aller der sinnlichen Herrlichkeit und Glückseligkeit, in dieser ganzen Aeusserlichkeit, in der es vor jüdischen Augen stand, aufrichten werde. Auf diese nahe Aussicht richteten sich nun nicht nur die von der Misère der Gegenwart abgestossenen Hoffnungen, sondern jene wurde auch das treibende Hauptmotiv des ganzen christlich-sittlichen Strebens und Thuns. Und als solches wirkt sie auch in den Paulinischen Briefen, ja mit klaren Worten wird hier die zu erwartende Herrlichkeit als der am Ziel winkende Lohn dargestellt, der zu den höchsten Anstrengungen beflügeln soll. Ich verweise u. a. auf: ad Rom. 13, 11—14; ad Galat. 6, 8. 9; ad Corinth. I, 3, 8. 7, 29 ff., II, 5, 10 — auch ad Philipp. 3, 20. 21; ad Ephes. 6, 8.; ad Coloss. 3, 1. 2. 20 f.; ad Thess. I, 5, 1—11, II, 1, 4—11; ad Timoth. II, 2, 11.

Nun, um zur Entwicklung der Kirchenlehre überzugehn, so war zwar anfangs noch Alles unentschieden und in einem gemässigten Verhältniss. Hellenischer Geist, hellenische Philosophie übten noch ihren versöhnenden und befreienden Einfluss. So wollte selbst der strengere Tertullian noch nicht eine Erbsünde, sondern nur ein angeerbtes Verderbniss der menschlichen Natur, die Zumischung eines *irrationale*, das die Wirkung des ursprünglichen *rationale* nicht völlig ausschliessen konnte, kennen. Die Freiheit zum Guten ward dem Menschen so wohl zugesprochen, wie die zum Bösen. Der Tod Jesu sollte doch den Menschen nicht von dem Zorn und Gericht Gottes, sondern nur von dem Rechtsanspruch des Satans, den dieser, durch die Sünde gewonnen, auf den Menschen hatte, gelöst haben. Auch von einer Dreieinigkeit wusste man nichts, der Sohn oder Logos galt als dem Vater durchaus untergeordnet, von der selbständigen Gottheit des heiligen Geistes wollte man nichts wissen. In der That ist letztrer bei den neutestamentlichen Schriftstellern gar nichts

Anderes als der Ruach Elohim der jüdischen Theologie, der dort ebenso wie das Memra (das neutestamentliche ῥῆμα) und die Schechina (die neutestamentliche δόξα) eben nur Manifestationsorgan Gottes oder Vehikel seiner Wirksamkeit ist.

Doch der hellenische Geist wich zurück, und die häretischen Gegensätze schienen scharfe Formulirung nothwendig zu machen. Dabei glaubte man dem Göttlichen um so mehr sein Recht zu geben, je mehr man dem Menschlichen und Vernünftigen Gewalt anthat. Vorher schon hatte sich im Anschluss und nach dem Vorbild des alttestamentlichen Canons ein Canon heiliger Schriften des Neuen Testaments gebildet, deren Verfasser denen der alttestamentlichen gleichgestellt, wie diese unter dem intimen Einfluss des heiligen Geistes gestanden haben, also lautres Gotteswort — lautre Wahrheit geschrieben haben sollten. Da aber die Ausdrücke häufig unbestimmt, die Gedanken und Thatsachen bei Verschiedenen verschieden, abweichend und widersprechend waren, so war damit der Anlass zu einem unendlichen, nur gewaltsam abzuschliessenden Meinungsstreit gegeben.

Vor Allem nun war es ganz und gar der Gottesbegriff des Paulus, der als Grundlage in die Kirchenlehre hinübergenommen wurde. Das Wesen Gottes ist Erhabenheit, Uebermenschlichkeit, ebensosehr auf physischen Qualitäten (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit etc.) als auf moralischen (Heiligkeit) beruhend. Dieser Gott ist noch ganz der jüdische; er regiert, verfügt und handelt unmittelbar in der Natur und ihren Processen, alle Schicksale und Katastrophen sind seine Verhängnisse, er verwundet und heilt, tödtet und macht lebendig, ist directe Ursache des Todes sowohl wie des Lebens, allen Ungläubigen und Ungehorsamen bereitet er in seinem Zorn selbst das Verderben, nur in Jesu Christo will er lieben und Vater sein, die Liebe liegt nicht in seinem Wesen. Nur in einem besondern Verhältniss ist er menschlicher Gott, an sich selbst ist er der Gott der Natur und hat das Wesen der Natur. So blieb man mit Paulus noch tief in naturalistischen Voraussetzungen haften. Und auch darin behielten dieselben noch ihre Kraft und Wirkung, dass man das ewige Leben, das Himmelreich, als blosse Verheissung, ja wohl gar als Lohn ausschliesslich in die Zukunft (sei es nach dem Tod

des Einzelnen, sei es nach dem noch immer in Aussicht behaltenen Weltende) setzte, und dadurch der christlichen Religion eine eudämonistische Tendenz gab, der gegenüber die auf Kant basirte Opposition, so einseitig und seicht dieselbe ist, immerhin noch einige Berechtigung hat. Was kann widerlicher, ich möchte sagen empörender sein, als der ewige Refrain unsrer Pietisten: Nur selig! Unter dieser „Seligkeit“ kann nur verstanden werden und wird nur verstanden ein unerschöpflich andrängender Strom und Ueberfluss angenehmer psychisch-physischer Empfindungen, wie sie bei Goethe von der „schönen Seele“ beschrieben werden. Der Drang, die Sucht des gemeinen Menschen nach Glück, d. h. nach sei es rohsinnlicher, sei es vergeistigt sinnlicher Lebensharmonie und Lebensfülle, ist unersättlich. Wir sind aber nicht zum Glück bestimmt, es ist ganz unnöthig, dass wir glücklich werden, nur eins ist nöthig, das Heil. Dieses Heil, mehr als alles Glück und alle Seligkeit, besteht in der innern Freiheit, Klarheit und Gewissheit des Erkennens, des Schaffens und Wirkens — Gott in der Grösse seines Gemüths zu erkennen, und ihm nachzuahmen nach dem Wort: Mein Vater wirket bisher, so wirke ich auch.

Die Dogmen von der Dreieinigkeit und von der Verbindung und Gemeinschaft zweier Naturen in Christo, der göttlichen und der menschlichen, das sind nun eben jene „vollkommnen Widersprüche, gleich geheimnissvoll für Weise und für Thoren“, welche sich wohl in Formeln fassen, aber in Begriff und Verständniss, in Sinn und Vernunft, in innre Erkenntniss und Anschauung nicht auflösen lassen. Ausdrücklich werden sie auch als Mysterien proclamirt, wiewohl Jesus gesagt hat: Das ist das ewige Leben, das sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus — erkennen nicht zwar zunächst mit dem Verstand, sondern durch jenes unmittelbare Wissen des Gemüths, wie es im Gewissen sich vollzieht. Wenn nun einerseits es nicht mit rechten Dingen möglich ist, jene beiden Dogmen aus den neutestamentlichen Schriftstellern zu erweisen und bei diesen nachzuweisen, so liegt ganz besonders das Unwahre und Falsche derselben in dem Widerspruch, in den beide gegen die Vernunft, und in dem Gegensatz und der Aeusserlichkeit,

in welche im zweiten das Göttliche und das Menschliche gegen einander gesetzt sind. Dies beruht ebensosehr auf einer Herabsetzung des Menschlichen als einem naturalistischen Missverstand des Göttlichen. Gott, wenn er wahrhaft erkannt wird, zeigt sich menschlich, human, und das Göttliche, das in Jesu erschienen ist, ist eben das Wesen und Princip des eigentlich und wahrhaft Menschlichen in den Menschen; eben in der Darstellung und Entwicklung des rein Menschlichen in der Persönlichkeit Jesu macht sich die innre Göttlichkeit derselben offenbar.

Ein weiterer Irrthum in der kirchlichen Anschauung ist der, dass der Diabolos oder Satan (der in keiner Culturreligion fehlende ἀντίθεος) nicht als Princip (als Princip der Sinnlichkeit, unter dessen Bann das Sinnliche als das wahrhaft und einzig Reale, die sinnlichen Werthe als die wahren und einzigen Werthe erscheinen), sondern als besondre spirituelle Persönlichkeit mit umfassenden Wirkungskräften bestimmt wird. Dieser Irrthum wurde dadurch nothwendig, weil man eben Gott primär als das direct die sinnliche Welt und in ihr agirende Princip betrachtete, oder mit anderen Worten, weil für das christliche Bewusstsein die altjüdischen Anschauungen, die Anschauungen des Buches Hiob und der Psalmen noch allein massgebend blieben. Aus eben dieser Quelle stammt auch die christliche Gewohnheit, Glücksumstände und sei es jämmerlichen Geldverdienst als göttliche Gnaden- und Gunstgeschenke anzusehn und zu bedanken, dagegen Unglücksfälle, Krankheiten, Epidemien, Misswachs, Katastrophen als Strafgerichte oder pädagogische Zuchtmittel Gottes zu betrachten, und solchem Zorn oder Unwillen Gottes mit Bussübungen zu begegnen. So ist man in der That nicht weiter gekommen, wie man vor 4000 Jahren, lange bevor das Licht der Welt erschien, in Chaldäa war. Wenn es nicht so traurig wäre, so würde es komisch sein, die Verwunderung unsrer Christen zu sehn, wie sie erstaunen, dass die alten Chaldäer in ihren Busspsalmen schon so „christlich“ gedacht haben. Man weiss und bedenkt aber nicht, dass Gottes Werke lauter Lebens- und Liebeswerke sind, dass nur das Gute göttlich ist und Gott geziemend, bedenkt nicht das Abc des Evangeliums, dass keine Gemeinschaft ist zwi-

schen Gott und Gottesdienst und andrerseits Glück und Geld, und das Wehe über die, die hier voll sind, hier lachen, die Glücklichpreisung der Unglücklichen, der Armen und Trauernden. Erst wenn man diese Paradoxie verstanden und in sich aufgenommen hat, erst dann wolle man doch vom Christenthum reden und mitreden, erst dann kann man hoffen, in die Anfänge seiner Weihen eingetreten zu sein.

Die kirchliche Lehre vom Menschen und seiner Erlösung basirt auf der für eine Offenbarung gehaltenen Erzählung der Genesis von dem Sündenfall des Menschen, welche Erzählung von uns auf ihren historischen Ursprung und Sinn zurückgeführt worden ist. Wir haben also darüber hier nichts weiter zu sagen. Wie in die von Gott geschaffene Welt jenes Feindliche gekommen, darüber bleiben uns nur Vermuthungen und Schlüsse, die der Speculation zu überlassen sind.

Wenn in Hinsicht der Folgen des Sündenfalls oder hinsichtlich der Sündhaftigkeit des Menschen die katholische Kirche einen billigen und vernünftigen Mittelweg eingeschlagen hat, so ist das wohl anzuerkennen und sie befindet sich da in Consonanz mit der patristischen Tradition. Die von Luther erneuerte Augustinische Lehre, dass die *concupiscentia prava* selbst Sünde sei, ist sowohl widersinnig, wie auch menschenquälerisch. Z. B. körperliche Disposition kann in Jedem bei dem Anblick eines Weibes Reizungen hervorrufen, aber das begehrliche Ansehn, von dem die Bergpredigt redet, und das sie den Handlungen der Begierde gleichachtet, ist doch etwas weitaus Andres. Die Sünde ist die Begier, die Lüsternheit, nicht die Lust, der Lustreiz. Wenn ich diesen in Kraft der höhern Lust am Idealen, am Rechten und Guten überwinde, so stehe ich ohne Zweifel sittlich höher als der, welcher solchen Lustreiz gar nicht empfindet.

Die Satisfactionstheorie nach Paulinischem Muster ist beiden Kirchen gemeinsam. Wenn aber die protestantische Kirche auch in Bezug auf die subjective Aneignung des Heils insofern dem Paulus folgt, als sie als einziges Medium derselben den Glauben bezeichnet, so hat sie in Hinsicht dieses Glaubens doch Paulus entschieden missverstanden und ihre Abweichung ist keineswegs eine Verbesserung zu nennen.

Denn Paulus, indem er die jüdische Auffassung bekämpft, weist richtig nach, dass die Gerechtigkeit aus äussrer Leistung der Moralvorschriften des Gesetzes nicht vor Gott rechtfertigen (*δικαιοῦν*) könne, eben weil sie die vollkommne Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit Gottes nicht enthalte. Jene Moralvorschriften involviren zwar an sich diese Gerechtigkeit Gottes, aber grade diese könne der Mensch aus ihnen nicht schöpfen und in sich herstellen — er könne das Gesetz nicht auf wahrhafte, innre wesentliche Weise, sondern nur äusserlich, accomodativ erfüllen, und daher eben könne ihn auch alle gesetzliche Gerechtigkeit nicht rechtfertigen. Sondern rechtfertigen könne den Menschen allein der Glaube an Jesus Christus, diese innre Hingabe an Gott in Jesu Christo, und dieser Glaube werde dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet, d. h. Gott nehme von ihm diesen Glauben an Stelle der im Gesetz von ihm geforderten Gerechtigkeit an, oder an Stelle der im Gesetz als eigner Leistung geforderten Gerechtigkeit trete nun die Forderung des Glaubens, also der innern Hingabe des Gemüths an und in Gott in Jesu Christo. Denn dieser Glaube, der alle göttlichen Lebens- und Bildungskräfte, die in Jesu den Menschen eröffnet sind, einschliesst, oder in den dieselben sich unmittelbar einschliessen, dieser wird und ist durch sie der lebendige Same aller Gerechtigkeit Gottes im Menschen, aus dem der Mensch zu einem vollkommnen Menschen Gottes heranwächst. Paulus versteht also unter Glauben in seiner subjectiv-objectiven Totalität gar nichts Andres, als was Jesus von Nikodemus forderte, die neue Geburt oder die Geburt von oben, jene im Gemüth sich vollziehende Umstellung und Umwandlung, durch die das in Jesu offenbarte höhere sittliche Princip (um mich abstract auszudrücken —) nun in ihm innres persönliches Lebensprincip und die bildende und treibende Kraft seiner Anschauungen und Neigungen wird. Die Bedingung, dass sich dieses Princip im Menschen erschliessen konnte, ist (nach Paulus) allerdings die Satisfaction durch Jesu Tod und die dadurch bewirkte Sündenvergebung. Diese ist selbstverständlich in den Glauben an Jesus Christus eingeschlossen; indem ich an ihn glaube, habe ich zugleich Theil an seinem Versöhnungsopfer und die Vergebung der vergangenen Sünden. Aber sie macht

nicht das Wesen dieses Glaubens aus, sondern das Wesen ist das neue Leben, das mir in Christo aufgeht, d. h. die höhre und wahre innre Lebenssittlichkeit, die sich aus dem Glauben in mir entwickelt. Die protestantische Kirche dagegen, indem sie innre persönliche Lebenssittlichkeit mit eigner oder Selbst-Gerechtigkeit verwechselt, behauptet, dass jene zur Rechtfertigung nichts beitrage, und nicht die Bedingung des Heils (nach Paulus; in Wahrheit aber Wesen des Heils) ausmache, sondern das Heil sei eben bedingt durch die Vergebung der Sünde und den Erlass ihrer Strafe, der Glaube aber sei eben nur die Aneignung der Vergebung der Sünden durch den Versöhnungstod Jesu, und dieser Glaube rechtfertige insofern, als in ihm die von Jesu bewährte Gerechtigkeit uns angerechnet werde. Zwar redet sie dann auch von Früchten, welche Busse und Glaube, wenn sie echt sind, bringen werden, von Früchten der Gerechtigkeit und guten Werke, aber diese erscheinen doch nur sekundär und in keinem organisch nothwendigen Zusammenhang mit dem Glauben, vielmehr eigentlich nur als Stimmungsproduote, als Wirkungen der durch die empfundene Sündenvergebung bedingten Erleichterung des Gemüths.

Kommen wir zum Schluss. Dass noch eine neue höhre Religion gebildet werden oder sich bilden könne, als das Christentum, ist einfach lächerlich. Aber das Christenthum, dasjenige, das in dem Bewusstsein und Gewissen, in den Meinungen und Anschauungen der gegenwärtigen Christenheit lebt oder gilt, bedarf einer Reinigung und Neubildung. Wir bedürfen eines neuen Christenthums, einer Erneuerung des uralten und ewig neuen Christenthums Christi — eines Christenthums, das nicht mehr aus den Paulinischen Schriften und nicht mehr aus dem sogenannten Alten Testament, sondern allein aus den von allen Entstellungen und Zuthaten gereinigten Evangelien geschöpft ist. Das gebe uns Gott!

INDEX.

NB. S. 204 ff. ist bei der Correctur Jakchos anstatt Iakchos stehen geblieben, ebenso in den Noten zu S. 87 ff. Upanischad anstatt Upanishad. S. 49 Zeile 14 v. u. soll es Kern, nicht Keim heissen. Der Leser wird gebeten, das Uebersehn zu entschuldigen.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.

